- شمارہ ۱ - جنوری ۱۹۷۶ء

اِسلام
اور
عصرِ جدید

مجلسِ ادارت

مدیرِ اعزازی

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر، نئی دِلّی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید
(سہ ماہی رسالہ)

جنوری۔ اپریل۔ جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جنوری سنہ ۱۹۷۶ء

جلد ۸ ——— شمارہ ۱

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

——(ملنے کا پتہ)——

دفتر رسالہ: اسلام اور عصرِ جدید
جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
ٹیلی فون: ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس۔ دہلی ٹائیٹل: آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لمیٹڈ۔ دہلی

فہرستِ مضامین

نئے ہندوستانی معاشرے کے بنیادی اصول

ہم سب لوگ اکثر اپنے سیاسی لیڈروں سے سنتے رہتے ہیں اور ہم میں سے بہت سے
توں کی طرح دہراتے رہتے ہیں کہ نئے ہندوستان کے آئین کے بنیادی اصول جمہوری اشتراکیت
ور سیکولر قومیت ہیں مگر ان لوگوں کی جنھوں نے ان اصطلاحوں کے صحیح مفہوم کو سمجھا ہے تعداد بہت تھوڑی
ہے۔ آئیے آج ہم ان اصطلاحوں کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کریں۔ عام جمہوریت یعنی لبرل جمہوریت
جسے یورپ اور امریکہ نے بڑی حد تک اٹھارویں اور انیسویں صدی میں اختیار کیا، انسانی
ہذیب کے ارتقا کی ایک اہم منزل تھی۔ اگلی منزل اشتراکی جمہوریت کی ہے جس کی طرف
ہذب دنیا ٹٹولتی ہوئی ڈگمگاتی ہوئی آگے قدم بڑھا رہی ہے۔ تاریخ کے ابتدائی دور میں
نسان کوئی انفرادی حیثیت نہیں رکھتا تھا۔ وہ ایک خاندان اور قبیلے کا اور آگے چل کر ایک
ماجی کارکن ہوتا تھا اور اس کی ساری زندگی اسی رکنیت کے سانچے میں ڈھلتی تھی۔ قبیلے یا
عاندان کے افسر یا بادشاہ یا چند سرداروں کے سوا کسی کی شخصیت کو ابھرنے کا اور اپنے ذاتی
انونِ ارتقا کے مطابق نشو ونما پانے کا موقع نہیں ملتا تھا۔ خدا کے برگزیدہ بندوں پیمبروں اور
صلحوں نے جہاں اخوت اور مساوات کی تعلیم دی، وہاں ان کا ایک بڑا احسان یہ بھی ہے
کہ انھوں نے خدا کے اور بندے کے درمیان بلاواسطہ تعلق پر زور دے کر ہر انسان
کے دل میں یہ احساس پیدا کیا کہ وہ ایک الگ شخصیت اور مخصوص صلاحیتیں رکھتا ہے اور

ان صلاحیتوں کو ترقی دینا اُس کا مقدس فرض ہے۔ اسی احساس کی بدولت دنیا میں بڑے بڑے عالم، عارف، فن کار غرض ہر طرح کے اہل کمال پیدا ہوئے جنھوں نے انسانی تہذیب کو وسعت اور گہرائی آرایش و زیبایش بخشی۔ ان ہی دونوں مذہبی عقیدوں کو کہ سب انسان اپنی اصل کے لحاظ سے برابر ہیں اور ہر انسان کی ایک مستقل شخصیت ہے جس کو نشو و نما کا پورا موقع ملنا چاہیے یورپ نے عہد جدید میں عقلی رنگ دے کر جمہوریت کا فلسفہ بنا دیا۔ جمہوریت کا اخلاقی اصول ہم ایک جملے میں بیان کرنا چاہیں تو یہ ہے "ہر فرد کو اس حد تک آزادی دینا جہاں تک وہ دوسروں کی آزادی میں حائل نہ ہو اور اس کے آگے ضروری پابندیاں عائد کرنا جو سب کے لیے یکساں ہوں" جمہوری فلسفہ کی بنیاد پر پہلے یورپ کی بعض ریاستوں اور پھر امریکہ میں جمہوری حکومت اور جمہوری سماج کی عمارت تعمیر ہوتی جس سے ان ملکوں کی مادی اور ذہنی تہذیب میں غیر معمولی ترقی ہوتی لیکن کم سے کم ایک شعبۂ زندگی میں یعنی اقتصادی معیشت کے میدان میں فرد کو زیادہ آزادی دے دینے کے بہت بُرے نتائج پیدا ہوئے۔ تھوڑے سے لوگ جو روپے کھینچنے کا گر جانتے تھے زیادہ سے زیادہ دولت بٹور کر جمع کرنے لگے اور بہت سے لوگ خصوصاً مزدور اور کسان جو مادی دولت کے اور ارباب علم و ہنر جو ذہنی دولت کے پیدا کرنے والے تھے۔ زندگی کی ضرورتوں تک سے محروم ہو گئے۔ انیسویں صدی کے وسط میں جب سائنس کی نئی ایجادوں کی مدد سے بڑے پیمانے کی صنعت کا رواج ہوا اور صنعتی سرمایہ داروں کا طبقہ وجود میں آیا تو معاشی انفرادیت کی خرابیاں اور بڑھنی شروع ہوئیں اور بیسویں صدی کے شروع میں انتہا کو پہنچ گئیں۔ صرف یہی نہیں کہ دنیا کی ساری دولت سمٹ کر ان صنعتی سرمایہ داروں کے ہاتھ میں آنے لگی۔ بلکہ اس دولت کے بل پر ان کی سیاسی قوت روز بروز بڑھنے لگی۔ اخبار ان کی مٹھی میں آ گئے۔ عوام کے لیڈر، سیاست دان اور مدبر اُن کے اشاروں پر چلنے لگے۔ دنیا کی ساری سیاست بلکہ ساری تہذیب ان کے رنگ میں رنگ گئی۔ ان کی سیاست نے سامراج کو جنم دیا۔ جو کمزور ملکوں کو دونوں ہاتھوں سے یعنی حکومت اور تجارت کے ذریعہ لوٹنے کی بے پناہ تدبیر تھی اور اس معاملے میں ان کی باہمی رقابت نے عالم گیر جنگ کی شکل اختیار کی۔ ان کی تہذیب میں روحانی، ذہنی

سمانی غرض سب اعلیٰ قدریں مادّی قدر کی دست نگر بن کر رہ گئیں۔ دنیا کے دل و دماغ پر
رہبب و علم و آرٹ کی جگہ کوئلہ، لوہا و پٹرول چھا گیا۔
اس مرحلے پر انسان کے ضمیر نے معاشی انفرادیت کے خلاف بغاوت کی اور سوشلزم
بنی اشتراکیت کا خیال وجود میں آیا۔ اشتراکیت کا تصور یہ تھا کہ دولت کی پیداوار اور تقسیم
کے وسائل یعنی زمین، کانیں، کارخانے، ریلیں وغیرہ چند آدمیوں کے ہاتھ میں نہ ہوں جو
انھیں نفع کمانے کا ذریعہ بنائیں بلکہ عوام کی بنائی ہوئی حکومت کے ہاتھ میں ہوں جو انھیں
عوام کی ضرورت زندگی پوری کرنے کے لیے استعمال کرے۔
سوشلزم کی تحریک نے دو شکلیں اختیار کیں۔ ایک کمیونزم جس میں اشتراکیت صرف معاشی
زندگی تک محدود نہیں رہی بلکہ ساری زندگی پر چھا گئی۔ فرد کے حقوق جماعت کے مقابلے میں
بہت محدود ہو گئے۔ اس کی ذہنی اور معاشرتی آزادی قریب قریب سلب ہو گئی۔ ڈیموکریٹک
سوشلزم یا جمہوری اشتراکیت جس نے اشتراکی اصولوں کو جمہوریت کے ساتھ سمونے کی کوشش
کی۔ جمہوری اشتراکیت صرف دولت کی پیداوار اور تقسیم کے معاملے میں عوام کی منتخب کی ہوئی
حکومت کو آمرانہ اختیارات دینا چاہتی ہے تاکہ ملک میں معاشی انصاف قائم ہو سکے۔ باقی
مذہب، معاشرت اور فکر و عمل کے دوسرے شعبوں میں ہر شخص کو پوری آزادی دیتی ہے صرف
اتنی پابندی عائد کرتی ہے کہ دوسروں کی آزادی میں خلل انداز نہ ہو۔ کم سے کم ہندوستان
کے لوگوں کے لیے جمہوری اشتراکیت ہی سب سے زیادہ موزوں ہے۔ اس لیے کہ انھیں
اپنا مذہب اور اپنی تہذیب بہت عزیز ہے۔ وہ زمانے کے ساتھ چلنے کے لیے اپنے مذہب
اور تہذیب کی نئی تعبیر اور تفسیر کرنے کے لیے تو تیار ہو سکتے ہیں مگر ان کو ترک کرنے اور اپنی
روحانی اور ذہنی آزادی کو ریاست کے حوالے کرنے پر کبھی تیار نہیں ہوں گے۔
مل جل کر رہنے کی صلاحیت جسے عمرانیت کہتے ہیں۔ انسان کے لیے فطری چیز ہے۔
جیسے جیسے یہ صلاحیت اُبھرتی گئی انسان کی زندگی کا دائرہ وسیع ہوتا گیا۔ خاندان، عشیرہ، قبیلہ،
جرگہ، قوم یہ سب عمرانی زندگی کے مدارج ہیں قومیت سب سے اونچا درجہ ہے جو انسانوں نے
اب تک حاصل کیا ہے اس سے اونچا درجہ یعنی عالم گیر برادری یا عالم گیر ریاست ایک خواب ہے

جو انسان مدت سے دیکھ رہا ہے مگر ابھی تک اُسے حقیقت کا جامہ نہیں پہنا سکا۔

ابتدا میں قومیت نسل یا مذہب پر مبنی تھی ایک ملک کے باشندے جو ایک نسل کے یا ایک مذہب کے ہوں، اپنے آپ کو ایک قوم سمجھتے تھے۔ اگر کسی ایک ملک میں ایک نسل یا مذہب کے لوگ ہوں تو ایک متحد اور مضبوط قوم بن جاتی تھی لیکن اگر کئی مذہبوں اور نسلوں کے لوگ آباد ہوں تو کئی قومیں بنتی تھیں اور ان کی باہمی کشمکش سے ملک کمزور ہو جاتا تھا۔ جب سے جمہوریت کے نظریے نے رواج پایا قومیت کا جدید تصور پیدا ہوا۔ جس کی بنا ایک ملک کے سب باشندوں کی چاہے ان میں مذہب اور نسل کا کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو اخوت اور مساوات پر قائم تھی۔ ہندوستان میں نسلی اور مذہبی قومیت بہت پرانے زمانے سے موجود تھی مگر یورپ میں اس کا ظہور لوتھر کی اصلاح عیسائیت کے بعد ہوا۔ البتہ جدید جمہوری قومیت کی تشکیل سب سے پہلے یورپ کے بعض ملکوں میں اٹھارہویں صدی میں ہوئی۔ انیسویں صدی کے آخر تک ہندوستان اور ایشیا کے دوسرے ملکوں میں جدید قومیت کا خیال پہنچ گیا اور اسے عملی جامہ پہنانے کی کوشش ہونے لگی۔

ہندوستان میں درحقیقت جدید قومیت کی داغ بیل اب سے کوئی چار سو برس پہلے اکبر نے ڈالی تھی۔ اس نے ہندوستان کے سب باشندوں کو بلا تفریق نسل و مذہب یکساں حقوق دے کر ان میں ایک ریاست کے شہری ہونے کا احساس پیدا کر دیا تھا۔ لیکن قومیت کا یہ ابتدائی نقش نقشِ ناتمام تھا۔ اس لیے کہ ریاست کے شہری حقوق کسی جمہوری آئین کے مضبوط اور پائیدار رشتۂ اتحاد میں بندھے ہوئے نہ تھے بلکہ ان میں باہمی ربط کا رشتہ محض وہ تعلق تھا جو ان میں بادشاہ کی ذات یا حکمراں خاندان سے تھا۔ بہرحال مغلوں کے زمانے میں سیاسی وحدت اور عام تہذیبی وحدت نے ہندوستانی قومیت کا جو احساس پیدا کر دیا تھا۔ وہ سلطنت مغلیہ کے زوال کے بعد کمزور ہوتا گیا۔

انگریزوں کے عہد میں ایک طرف تو ہندوستانی قومیت کو نئے سرے سے قوت پہنچنے لگی اور دوسری طرف اس کی جڑیں کھوکھلی ہونے لگیں۔ قوت تو اس طرح پہنچی کہ ایک حکومت اور ایک قانون کے ماتحت رہنے سے ان میں دوبارہ وحدت کا احساس پیدا ہوا اور اس

مشترک مصیبت اور ذلت سے جو انھیں انگریزوں کی معاشی لوٹ اور نسلی غرور کی بدولت اٹھانی پڑی اس احساس وحدت کو اور گہرا کر دیا۔ جڑیں کھوکھلی اس طرح ہوئیں کہ مغربی تہذیب کے تسلط کا مقابلے کرنے کے لیے ہندوؤں اور مسلمانوں نے اپنی اپنی قدیم تہذیبوں سے فیضان حاصل کرنا چاہا۔ اور ان کی یہ کوشش رجعت پسندی کی حد تک پہنچ گئی۔ انگریزوں نے ان کی تہذیبی تفریق سے فائدہ اٹھا کر ان میں سیاسی تفریق کے جذبے کو ابھارا اور جداگانہ انتخاب کے ذریعے سے فرقہ پرستی کی آگ کو بھڑکایا۔ جس کا نتیجہ ہمیں آج تقسیم ہند کی صورت میں نظر آرہا ہے۔

مہاتما گاندھی کی رہنمائی میں نیشنل کانگریس متحدہ قومیت کی ضرورت کو محسوس کر رہی تھی اور فرقہ پرستی کی تحریکوں سے جن کو انگریزوں کی سرپرستی حاصل تھی، عدم تشدد کے ہتھیاروں سے لڑ رہی تھی۔ اب انگریزوں کے جانے کے بعد ہندوستان میں یہ احساس زیادہ عام ہو گیا ہے کہ اپنی آزادی کی حفاظت کے لیے اپنی ریاست کی مضبوطی اور ترقی کے لیے ہم کو اپنے اندر متحدہ قومیت کا ایک گہرا اور پائدار جذبہ پیدا کرنا ہے۔ جداگانہ انتخاب کے ختم ہو جانے اور جمہوری ریاست کا خاکہ بن جانے سے اب متحدہ ہندوستانی قومیت کے فروغ کے لیے سازگار فضا پیدا ہو گئی ہے۔

جمہوری ملکوں کی مثال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ متحدہ قومیت کے لیے نہ تو مذہب کا ترک کرنا ضروری ہے اور نہ سب کا ایک مذہب اختیار کرنا۔ صرف اس کی ضرورت ہے کہ سب لوگوں کو پوری مذہبی آزادی حاصل ہو اور سب ایک دوسرے کے دینی عقائد اور اعمال کا احترام کریں۔ آج کل اسی کو سیکولرزم کہتے ہیں خصوصاً ہندوستان میں یہ لفظ اسی معنی میں مستعمل ہے اس کی تعلیم دنیا کا ہر مذہب دیتا ہے اور اس پر اہل ہند بہ حیثیت مجموعی ہمیشہ عمل کرتے رہے ہیں۔ قومیت کا مطالبہ یہ ہے کہ سیاسی فرقہ بندی مذہب کی بنیاد پر نہ ہو۔ ہر مذہب کے لوگ اپنے وطن سے محبت رکھیں۔ اپنی ریاست کے جمہوری آئین کی جو سب نے مل کر بنایا ہے اور جو سب کے حقوق کی حفاظت کرتا ہے، دل و جان سے عزت کریں۔ اس آئین کے اور اس حکومت کے جو آئین کے مطابق بنی ہے اور آئین پر عمل کرتی ہے، وفادار رہیں۔ ریاست کا

آئین اس کے باشندوں کی اخلاقی سیرت کا مظہر ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی وفاداری اور اطاعت درحقیقت خود اپنی اخلاقی سیرت کی وفاداری اور اطاعت ہوتی ہے۔ اگر کسی جماعت یا طبقے کو حکومت کے طرزِ عمل میں یا خود آئین میں کوئی خرابی یا کمی نظر آئے۔ تو اسے حق ہے کہ جمہوری طریقے کے مطابق ملک کے باشندوں کی اکثریت کو اپنا ہم خیال بنا کر حکومت کو بدل دے یا آئین میں ترمیم کر دے لیکن جب تک اسے اس میں کامیابی نہ ہو اُسے آئین یا آئینی حکومت کی نافرمانی کا حق نہیں۔ قومیت کا احساس ذہنی حیثیت سے ریاست اور آئین سے وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن اس کی نفسیاتی بنیاد تہذیبی وحدت پر ہوتی ہے ملک کے سب باشندوں میں قومی وحدت کا گہرا جذبہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ان میں کسی نہ کسی حد تک تہذیبی وحدت موجود ہو۔

جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے آزاد ہندوستان کے نئے جمہوری آئین کا خاکہ بن جانے کے بعد اور جداگانہ انتخاب کے ختم ہو جانے کے بعد ہندوستان میں قومی وحدت کے لیے سازگار فضا پیدا ہو گئی ہے۔ مگر اسی کے ساتھ ہم نے یہ بھی کہا تھا کہ متحدہ قومیت گہری اور پائدار اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس کی بنیاد مشترک تہذیب پر ہو۔

یہاں تہذیب کی منطقی تعریف کرنے کا موقع نہیں۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ تہذیب اخلاقی قدروں کے شعور کا اور زندگی کو ان قدروں کے سانچے میں ڈھالنے کا نام ہے یہ اپنے آپ کو چار طرح سے ظاہر کرتی ہے:

(الف) لوگوں کے عام مزاج، بھاؤ اور برتاؤ کی صورت میں۔

(ب) ان مادی اشیا کی صورت میں جو کسی معاشی، مالی یا ذہنی قدر کو حاصل کرنے کے لیے استعمال کی جاتی ہے مثلاً مکان، لباس، غذا وغیرہ۔

(ج) ذہنی نظریوں اور عقیدوں اور ان اداروں کی صورت میں جن میں یہ نظریے اور عقیدے ایک معین شکل اختیار کرتے ہیں مثلاً مذہب، ریاست، قانون وغیرہ۔

(د) ان ذریعوں کی صورت میں جن سے خیالات اور جذبات کا اظہار کیا جاتا ہے جیسے زبان، ادب، آرٹ۔

جہاں تک (الف) و (ب) کا تعلق ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ الگ الگ علاقوں اور جماعتوں میں بہت سے جزوی اختلافات ہیں لیکن مجموعی طور پر ہندوستانیوں کے عام مزاج اور برتاؤ اور ان کے رہنے سہنے، کھانے پینے کے طریقوں میں اتنی مشابہت ضرور پائی جاتی ہے کہ اور ملکوں کے لوگوں کے مقابلے میں وہ ایک ہی جھنڈے کے پنچھی معلوم ہوتے ہیں۔ ان پردیسیوں سے پوچھیے۔ جنھیں ہماری زندگی کے جزئیات کے مطالعے کا موقع نہیں ملا ہے تو وہ بتائیں گے کہ انھیں سارے ہندوستان کے لوگوں کی گھریلو تہذیب کم و بیش ایک سی نظر آتی ہے۔

اب ذہنی زندگی کے میدان میں آیئے تو ہمارے ملک کی بہت بڑی اکثریت نے ریاست، حکومت، عام قانون اور دوسرے اجتماعی اداروں کے بارے میں جدید جمہوری تصورات کو قبول کر لیا ہے۔ چنانچہ ہمارے آئین کے بنیادی اصولوں میں جو منظور ہو چکے ہیں۔ پہلا اصول یہ ہے کہ ہندوستانی ریاست غیر مذہبی ری پبلک ہوگی۔ اسی طرح جدید علوم کی تعلیم نے ہمارے پڑھے لکھے لوگوں میں تہذیب کی ذہنی بنیادوں کو ایک کرنے میں بہت مدد دی ہے اور جیسے جیسے یہ تعلیم عام ہوتی جائے گی ہماری ذہنی وحدت اور بڑھتی جائے گی۔ اب رہا مذہب تو اس میں شک نہیں کہ مذہبی واردات کی ذہنی تعبیریں جو ہندو اور مسلمان اور سکھ کرتے ہیں۔ یعنی ان کے عقائد اور عبادات ایک دوسرے سے بہت مختلف ہیں لیکن خود یہ واردات قلب بالکل ایک نہیں تو قریب قریب ایک سی ہیں جیسا کہ مسلمان صوفیوں، ہندو بھگتوں اور سکھ مذہب کے بانی گرو نانک کے ارشادات سے معلوم ہوتا ہے۔

آرٹ اور ادب کو لیجیے، ان میں لوگوں کے ذہنی تصورات میں بے شک اسی طرح کا اختلاف موجود ہے جیسا کہ مذہب کی ذہنی تعبیر میں۔ لیکن جب یہ تصورات حقیقت کا جامہ پہننے کی کوشش کرتے ہیں تو سارے ہندوستانیوں کے دل سے وجدان اور احساس کی وحدت اس زور شور سے اُبلتی ہے کہ سارے ذہنی اختلافات کو بہا لے جاتی ہے آرٹ اور ادب کی دنیا میں پہنچ کر ہندو مسلمان اور مادرِ ہند کے دوسرے فرزند یہ محسوس کرتے ہیں کہ سب کے اندر زندگی کا ایک ہی دھارا بہتا ہے۔ اس کی لہریں ایک ہی تال سے اُٹھتی ہیں اور گرتی

ہیں۔ طوفان ایک ہی طرح کے آتے ہیں سکون ایک ہی انداز کا ہوتا ہے۔

جن لوگوں نے مختلف صوبوں کے آرٹ کا اور مختلف زبانوں کے ادب کا گہرا مطالعہ کیا ہے وہ ہندوستانی ادب اور آرٹ کی بنیادی وحدت میں ذرا بھی شبہ نہیں رکھتے۔

اب صرف زبان رہ جاتی ہے اور قومی تہذیب کا مسئلہ دراصل قومی زبان کا مسئلہ ہے۔ ہندوستان میں کم سے کم سترہ مختلف زبانیں، مختلف علاقوں میں رائج ہیں۔ اور سب کو مٹا کر سارے ملک کی مادری زبان کو ایک کرنا بالکل ناممکن ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ایک مشترک زبان کا ہونا لازمی ہے کیونکہ جب تک ملک کے سب حصوں کے لوگ بے تکلف تبادلۂ خیالات نہ کر سکیں قومی وحدت کا جذبہ ظاہر نہیں ہو سکتا اور ہو بھی جائے تو اس میں وسعت، گہرائی اور پائداری نہیں پیدا ہو سکتی۔ خوش قسمتی سے عمرانی زندگی کے فطری ارتقاء نے ایک مشترک زبان ہندوستانی پیدا کر دی ہے جو کئی صوبوں کی مادری زبان ہے اور باقی صوبوں میں بھی کروڑوں آدمی بولتے اور سمجھتے ہیں۔ اس کی اصل سنسکرت ہے مگر اس پر فارسی کا اور کچھ تھوڑا سا عربی کا بھی اثر پڑا ہے۔ اور اس کے دو رسم الخط ہیں اُردو اور دیوناگری۔ کچھ عرصے سے ہندو قومیت کے حامی یہ جتن کر رہے ہیں کہ ہندوستانی زبان سے فارسی عربی کے لفظوں کو نکال کر اس کی جگہ سنسکرت کے لفظ رکھیں بھاشا کے لفظوں کی خالص سنسکرت شکل اختیار کریں اور اس شدھ ہندی زبان کو دیوناگری رسم الخط میں ہندوستان کی قومی زبان بنائیں۔ کئی صوبوں میں اس تحریک کو حکومت کی حمایت حاصل ہو گئی ہے اور ہندی سرکاری زبان بنا دی گئی ہے، مرکزی حکومت بھی ایک حد تک اس کی کوشش کر رہی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ تحریک جمہوریت کے منافی ہونے کے علاوہ ملک کی تہذیبی وحدت اور قومی وحدت کے لیے اور خود زبان کے لیے خطرناک ہے، زبان صنعت کی طرح کوئی میکانکی چیز نہیں ہے کہ جب چاہیں اسے ایک دم سے بدل دیں۔ یہ ایک نامی چیز ہے یعنی ایک طرح کا پودا ہے جو زمین، ہوا، پانی اور سورج سے غذا لے کر دھیرے دھیرے بنتا ہے ایک درخت کو اکھاڑ کر اس کی جگہ دوسرا لگا دیا جائے تو وہ ایک سوکھا ٹھنٹھ بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی طرح

حکومت کے دباؤ سے وحدت پیدا کرنے کی کوشش انتشار کی قوتوں کو تقویت پہنچاتی ہے
تہذیبی وحدت اور زبان کی وحدت کے لیے اب ہندوستان میں ایسی اچھی فضا پیدا ہو گئی
ہے کہ اگر دانش مندی اور احتیاط سے کام لیا جائے تو چند سال میں حیرت انگیز نتائج حاصل
ہو سکتے ہیں۔ خصوصاً زبان کے معاملے میں تو راستہ بالکل صاف ہے ـــــــ اُردو اور
دوسری زبانوں کو اپنی جگہ پر رہنے دیجیے ہندی کو دیوناگری رسم خط میں آہستہ آہستہ پھیلائیے مگر اسے
سنسکرت نہ بنائیے۔ ان دونوں کے مشترک عنصر کو رفتہ رفتہ ایک مستقل اور مکمل زبان
ہندوستانی کی حیثیت حاصل کرنے دیجیے اور جب ہو جائے تو انگریزی کو ہٹا کر اسے ملک
کی مشترک سیاسی و علمی اور ادبی زبان بنا دیجیے۔ اگر زبان کے معاملے میں تہذیبی فسطائیت
کی تحریک نے فروغ پایا تو فرقوں، صوبوں اور طبقوں کے اختلافات کو پھر اُبھرنے کا موقع
ملے گا اور اہل غرض انھیں اُبھارنے میں سارا زور لگا دیں گے۔

ہمیں اُمید کرنی چاہیے کہ تہذیبی فسطائیت کا زور اس عدم توازن کا نتیجہ ہے جو
ملک کے غیر معمولی حالات نے ہمارے ذہنوں میں پیدا کر دیا ہے۔ جب حالات معمول پر
آجائیں گے تو ہندوستانی ذہن میں پھر وہی سکون و وقار، احساسِ تناسب اور ہم آہنگی
بحال ہو جائے گی جس نے موریہ سلطنت، گپت سلطنت اور مغلیہ سلطنت کے زمانے میں
شاندار قومی تہذیبوں کو پیدا کیا تھا۔

(خاکسار مدیر پچھلے سال اکتوبر کے پرچے میں علالت کی بنا پر تازہ اداریہ
نہیں لکھ سکا تھا بلکہ اس نے اپنے ایک پرانے مضمون کو مناسب ترمیم
کے ساتھ اداریے کے طور پر پیش کر دیا تھا۔ افسوس ہے کہ اس مرتبہ بھی آنکھ
کے آپریشن کی وجہ سے وہی صورت اختیار کرنی پڑی۔ مندرجہ بالا تحریر
دراصل ہفتہ وار "نئی روشنی" کے تین اداریوں پر مشتمل ہے جو ۱۹۴۸ء میں
ایک محدود حلقے میں شائع ہو چکے ہیں اور اس میں بھی ضروری ترمیم و اضافے
سے کام لیا گیا ہے۔)

اِسلامی ملکوں میں نظامِ تعلیم کی اہمیّت

اور

اُس کے دوُررس اثرات

حضرت مولانا ابوالحسن علی حسنی ندوی

(ذیل میں محترم مولانا کا وہ مقالہ ہے جسے موصوف نے یکم نومبر ۱۹۷۵ء کو ندوہ کے ۸۵ ویں جشن تعلیمی کے موقع پر پڑھا تھا۔)

میں اس فرصت اور صحبت کو جو زمانۂ طویل کے بعد میسّر آئی ہے غنیمت سمجھتے ہوئے اور اس سے پورا فائدہ اُٹھاتے ہوئے آج ایک ایسے موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرنا چاہتا ہوں جو میرے نزدیک اُمّتِ مسلمہ اور عالمِ اسلام کے لیے موت و زیست اور وجود اور عدم وجود کے سوال کے مرادف ہے، میں پوری دیانت داری اور یقین کے ساتھ یہ کہہ سکتا ہوں کہ اگر یہ بین الاقوامی اسلامی اجتماع اس اہم اور نازک موضوع پر گہرائی، ہمدردی اور سنجیدگی سے غور کرتا ہے اور اس سلسلے میں کسی نتیجے تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو ہم اس کو ایک مبارک اور تاریخ ساز اجتماع کہہ سکتے ہیں اور اگر اللہ تعالیٰ کی مدد شامل حال رہی تو وہ ملّت اسلامی کی حیات نَو کا نقطۂ آغاز بن سکتا ہے۔

نوع کی نزاکت اور اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ کہانی بہت دور سے شروع
جائے، اس لیے کہ یہ مسئلہ آج کا یا چند مہینوں اور سالوں کا نہیں ہے، یہ ایک بہت
یم مسئلہ اور پرانی مشکل ہے جس کی جڑیں ملت کی زندگی اور تاریخ میں اندر تک پیوست
ر دور تک پھیلی ہوئی ہیں۔

اس سلسلے میں پہلی نفسیاتی حقیقت جس سے صرف نظر کرنا ناممکن ہے وہ اسلامی
اشرہ میں ایسے اشخاص کا وجود ہے، جن کو اس عقیدے پر (جس پر اس معاشرے کی
اس ہے) قلبی طور پر انشراح نہیں ہوتا اور وہ ان حقائق و مبادی اور مقاصد اور
نذار پر یقین نہیں رکھتے جن کے لیے یہ معاشرہ زندہ اور کوشاں ہے۔

یہ دراصل ہر اس انسانی معاشرے کا مزاج اور خاصہ ہے جو کسی مخصوص عقیدے
رتعین حدود و قیود کا پابند ہے اور جب اس معاشرے اور جماعت کا کوئی فرد ان حدود
خلاف ورزی کرتا ہے تو وہ اس کے دائرے سے خارج یا اس کا باغی قرار دیا جاتا ہے
ر ان حقوق و امتیازات سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے، جو اس کو اب تک حاصل تھے، برخلاف
یتوں کے جن کا دروازہ ہر عقیدہ و مسلک اور ہر قسم کے صحیح اور غلط طرزِ زندگی اور کردار
ے لیے کھلا رہتا ہے اور ان کی صرف ایک شرط ہوتی ہے، اور وہ یہ کہ یہ فرد اپنی قومیت
دیل نہ کرے، حکومت یا ملک کے خلاف کوئی سازش نہ کرے اور کسی قومی غداری کے
م کا مرتکب نہ ہو۔

یہ مشکل اس وقت اور بڑھ جاتی ہے اور جن لوگوں پر اس معاشرے کے اچھے برے
ی ذمہ داری ہے، ان کے لیے سب سے سنگین مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ عنصر
جس نے اس عقیدے کو کبھی اخلاص کے ساتھ قبول نہیں کیا تھا یا کسی وجہ سے اس کو ہضم نہیں
سکا تھا، یا کسی خاص سبب سے ہضم کرنے کے بعد اسے پھر خارج کر دیا تھا) اس مومن و مسلم
اشرے کے دائرے اور فریم کے اندر اس کے ایک جزو کی حیثیت سے زندہ رہنا اور پھلنا
دلنا چاہتا ہے اور اپنے مستقبل کو کسی مصلحت یا مجبوری سے اس کے مستقبل کے ساتھ
بستہ کرتا ہے لیکن بایں ہمہ اپنے کو اس کے مطابق ڈھالنا، اس کے رنگ میں رنگنا، اس کو

کسی حالت میں گوارہ نہیں ہوتا، وہ اس معاشرے کے مسلّم دینیاتی حقائق و تصورات اور صفات و خصوصیات پر یقین نہیں رکھتا اور نہ اس کے اندر اس کے لیے کوئی گرم جوشی او اخلاص پایا جاتا ہے، غور سے دیکھا جائے تو یہ بات فتنۂ ارتداد سے زیادہ خطرناک شر انگیز اور دور رس نتائج کی حامل ہے جس کی سنگینی سے مسلم معاشرہ واقف ہے۔

یہ مسئلہ اس وقت کچھ اور پیچیدہ بن جاتا ہے جب یہ عنصر اپنی ذہانت و ہنرمندی سے، نیز عوامی اعتماد حاصل کرنے اور دوسروں پر چھا جانے کی وجہ سے زمامِ قیادت اپنے ہاتھ میں لے لیتا ہے اور پھر اس کے بعد پورے معاشرے کو اس کے خلاف مرضی جس رخ پر چاہتا ہے چلاتا ہے اور اس معاشرے کو ان راستوں پر لے جاتا ہے جو اس کے نزدیک الحاد و بے دینی اور اس کے طے شدہ اصولوں اور اخلاقی قدروں سے بغا کے راستے ہیں، بعض اوقات اس کو ان مقاصد کی طرف بھیڑ بکریوں کی طرح ہنکایا جا ہے جو اس کے دین و عقیدہ کے سراسر منافی یا اس کے متوازی ہوتے ہیں، وہ ایک ایسی سخت نفسیاتی کشمکش سے دوچار ہوتا ہے جس سے زیادہ سخت کشمکش تاریخ انسانی تاریخ اخلاق و نفسیات اور تاریخ مذاہب میں شاید ہی کبھی پیش آئی ہو، وہ موت و زیست کی درمیانی اور بحرانی کیفیت میں مبتلا ہوتا ہے جس سے اس کو کسی وقت چھٹکارا نہیں ملتا

اس قیادت کے اثر سے جو اپنے معاشرہ اور قوم کے دین و عقیدہ پر ایمان نہیں رکھتی بلکہ اکثر اوقات اس سے برسرپیکار اور آمادۂ فساد رہتی ہے فکری و دینی ارتداد کھلی چھوٹ مل جاتی ہے اور ان لوگوں کی ایک بڑی تعداد جن کے پاس اخلاقی و نفسیا حفاظت کا کوئی سامان یا ایمانی و روحانی قوت کا کوئی ذخیرہ یا کوئی علمی و فکری روک نہیں ہوتی۔ اس سمندر میں غرقاب ہو جاتی ہے، دولت کے پرستار، چڑھتے سورج پجاری، موقع پرست، ابن الوقت اس کا خصوصیت سے اور زیادہ آسانی سے شکا ہوتے ہیں، یا پھر دوسری شکل میں نفاق پورے معاشرے میں عام ہو جاتا ہے معاشرے کی داخلی قوت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا پورا ڈھانچہ اندر اندر گلنے سڑنے لگتا ہے، فریب عام ہوتا ہے۔ سازشوں کی کثرت ہوتی ہے، غداری اور قومی خیانت کے واقعا

کثرت پیش آتے ہیں، ضمیر اور بڑی سے بڑی قابل احترام اور مقدس میراث کا سودا انتہائی درآسان ہوجاتا ہے، ملک کے بڑے بڑے رقبے چند سکوں کے عوض فروخت کردیئے جاتے ہیں، جاسوسوں اور دشمن کے کارندوں اور ایجنٹوں کی بن آتی ہے اور ان کو اس خدمت کے لیے کوئی بھی طریقہ اور حربہ استعمال کرنے سے دریغ نہیں ہوتا، یہ وہ صورت ہے جس کی نظیر کسی اور معاشرے میں نہیں ملتی۔

اس کے نتیجے میں یہ معاشرہ کسی بیرونی دشمن یا اندرونی خطرے کا مقابلہ کرنے کے قابل نہیں رہتا اور اس کی اصل وجہ یہی ذہنی انتشار اور نفسیاتی کشمکش، قیادت اور اس کے دیئے ہوئے اعلانات اور نعروں سے عوام کی بے تعلقی اور عدم دلچسپی ہے۔ یہ سب حالات و واقعات کا منطقی نتیجہ اور نفسیات انسانی کا طبعی خاصہ ہے اور ان تمام ملکوں کی قدیم و جدید تاریخ اس پر گواہ ہے جو اپنے رہنماؤں اور زعماء یا اپنے حکام و امراء کی محبت سے کبھی آشنا نہیں رہے اور جہاں جمہور اور قیادت میں جذباتی ہم آہنگی اور فطری یکسانیت کبھی پیدا نہیں ہوسکی۔

البتہ اس اسلامی سوسائٹی نے جو دعوت اسلامی کی اساس پر قائم تھی اور جس نے نبوت محمدی کی آغوشِ تربیت میں پرورش پائی تھی اس طبعی اور تاریخی حقیقت اور امرواقعی کا کامیابی سے مقابلہ کیا جس کا واسطہ قدرتی طور پر ہر اس جماعت کو پڑتا ہے جس کی تعمیر ایمان وعقیدہ، دیانت وتقویٰ اور دعوتِ جہاد کی بنیادوں پر ہوئی ہو۔ نفاق کی بیماری تو صرف اس ماحول کو لگتی ہے جہاں دو حریف نظریات اور متقابل قیادتیں پائی جاتی ہوں خواہ ان دونوں میں ضعف وقوت اور قلت وکثرت کے لحاظ سے کوئی تناسب نہ ہو۔ اس موقع پر وہ متردد عنصر سامنے آتا ہے جو ان دونوں مخالف کیمپوں کے درمیان گھومتا رہتا ہے اور متردد رہتا ہے کہ ان میں سے کس کا انتخاب کیا جائے اور کس کا دامن تھاما جائے پھر کسی نہ کسی دعوت کی طرف مائل ہوکر اس میں شامل ہوجاتا ہے اور اس کو اپنی محبت وتعلق کا مرکز بنالیتا ہے تاہم اس کی مادی مصلحتیں اور حریف کی قوت اور عروج واقبال اس کو اپنے موقف کے اعلان، اپنی رائے کے اظہار اور نئی دعوت کو

بالکلیہ قبول کرنے سے باز رکھتا ہے اور مقابل دعوت سے اپنی رسم و راہ قطعی اور آخری طور پر ختم نہیں کرتا، قرآن مجید میں اسی کیفیت کو اس آیت میں بیان کیا گیا ہے :

"بیچ میں پڑے لٹک رہے ہیں نہ اُن کی طرف (ہوتے ہیں) نہ اِن کی طرف ۔" (النساء ۱۴۳)

دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے :

"لوگوں میں بعض ایسے بھی ہیں جو کنارے پر (کھڑے ہوکر) خدا کی عبادت کرتے ہیں، اگر ان کو کوئی (دنیاوی) فائدہ پہنچے تو اس کے سبب مطمئن ہو جائیں اور اگر کوئی آفت پڑے تو منھ کے بل لوٹ جائیں (یعنی پھر کافر ہو جائیں) ۔"

اس لیے جیسا کہ اکثر مفسرین کا خیال ہے مکہ میں نفاق کا وجود نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام وہاں مغلوب تھا، اس کے اندر نفع و نقصان پہنچانے اور تغیّر و تبدّل کی کوئی طاقت نہ تھی اور وہاں دو متوازی قوتیں نہ تھیں۔ مشرکین بڑے طاقتور اور غالب تھے مسلمان مظلوم، نہتّے اور مغلوب تھے۔ جب اسلام مکّہ سے مدینہ منتقل ہوا اور اسلامی سوسائٹی اپنے تمام لوازمات اور طبعی خاصیتوں کے ساتھ وجود میں آئی تو نفاق نے سر اُٹھایا، یہ ایک ایسی قدرتی اور نفسیاتی صورت حال تھی جس سے کوئی مفر نہ تھا۔

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کے تشریف فرما ہونے اور سلسلۂ وحی کی وجہ سے یہ نوزائیدہ سوسائٹی ان منافقین کے ضرر سے محفوظ رہی، قرآن مجید نے متعدد جگہوں پر ان کو اچھی طرح بے نقاب کیا ہے، عام مسلمان بھی اس سے بیزار و متنفر تھے، سوسائٹی نے بھی ان کو اپنے دائرے سے خارج کر دیا تھا اور ان کے لیے اس کے اندر چوری چھپے گھسنے اور خلل اندازی کرنے کا زیادہ موقع باقی نہیں رہا تھا، سوسائٹی کے اعتماد کو حاصل کرنے اور منصب و اقتدار تک پہنچنے کی بات تو بہت دور کی تھی چنانچہ یہ اولین اسلامی سوسائٹی برابر صحت مند اور ان آلائشوں سے محفوظ رہی، نفاق اس کو کمزور اور کرم خوردہ نہ کر سکا اور منافقین کو بھی اس کو نقصان پہنچانے کا موقع نہ مل سکا، بلکہ ان کی کمزوری،

ست خوردگی اور بدحالی کو دیکھ کر بہت سے صحابہ کو (جن میں بڑے جلیل القدر صحابی بھی شامل
ہے) یہ خیال پیدا ہوا کہ شاید ان کی نسل ختم ہوچکی ہے اور عہد نبوی کے بعد اب نفاق کا کوئی
جود نہیں رہا۔

لیکن نفاق پہلے بھی انسانی زندگی کا ایک خاصہ اور بہت سے لوگوں کی کمزوری تھا
در آج بھی ہے۔ اس نے کسی وقت قافلۂ انسانی کا ساتھ نہیں چھوڑا ہے اور ہر موقع اور
نجایشں سے پورا فائدہ اُٹھایا ہے اور اپنی جگہ بنائی ہے، بہت سے اسباب وعوامل نے
س کی ہمت افزائی کی اور اس کو تخت سلطنت، جنگی قوت اور انتظام حکومت کی منزل
ک پہنچایا، نیز علم وادب کی محفلوں میں اس کو باریابی کا موقع دیا اور یہ سب اس عہد میں
ہوا جب اسلام پیش قدمی کر رہا تھا، فاتح و با اقتدار تھا، اور اسلام قبول کرنے اور اسلامیت
کا مظاہرہ کرنے میں بہت سے سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی فوائد بھی تھے، یہ وہ موقع تھا
جب نفاق نے آگے بڑھ کر وسیع اسلامی سلطنت کے کلیدی اور اہم عہدوں پر قبضہ کر لیا
اور اس میں ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے کسی خاص فن یا صنعت میں اپنی مہارت کی وجہ
سے یا غیر معمولی ذہانت یا علمی برتری کی وجہ سے نوزائیدہ اسلامی حکومت پر پورا تسلّط حاصل
کر لیا اور ان میں بڑے اعلیٰ درجے کی انتظامی صلاحیتوں کے لوگ، افواج کے سپہ سالار اور
ادبار و اہل قلم اور حکومت کے اہلکار پیدا ہوئے۔

ان حالات میں ایک مرتبہ سیدنا حسن بصریؒ سے نفاق اور منافقین کی موجودگی کے بارے
میں سوال کیا گیا درانحالیکہ اقتدار اسلام اور مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے انھوں نے اثبات
میں اس کا جواب دیا اور صرف ان کے وجود کی تصدیق نہیں کی بلکہ اس کا اظہار کیا کہ وہ
طاقت کی پوزیشن میں ہیں، انھوں نے ایک شخص سے پوچھا کہ حضرت! کیا آج بھی نفاق
کا کہیں وجود ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ "اگر منافقین بصرہ کی گلیوں کو چھوڑ دیں تو تم کو
ویرانی کی وجہ سے وحشت ہونے لگے"، ایک مرتبہ فرمایا "اگر وہ نکل جائیں تو تم اپنے دشمن سے
عہدہ برآ نہ ہوسکو"، ایک موقع پر کہا "خدا کی شان، اس اُمت کو منافقین نے کتنا
نقصان پہنچایا اور کس طرح اس پر قبضہ کر لیا"،

اس کے بعد غیر ملکی اقتدار اور مغرب کی فکری و تہذیبی یلغار کا دور شروع ہوتا ہے اور مشرق اپنے ارادہ سے یا بلاارادہ مغربی طرزِ تربیت، نظامِ تعلیم، دبستانِ فکر، زندگی اور انسان کے مغربی تصوّر اور علوم وفنون کے مغربی زاویۂ نگاہ کے سایہ میں یا زیادہ بہتر الفاظ میں اس کی گود میں اس طرح آجاتا ہے جیسے کوئی شیر خوار بچّہ کسی دیرینہ سال مربی و اتالیق کی آغوش میں چلا جاتا ہے۔ وہ اس کے پورے نظامِ تعلیم یا مختصر الفاظ میں اس کے نظریۂ تعلیم کو ساری خرابیوں اور خامیوں کے باوجود جوں کا توں قبول کرلیتا ہے، جو ایک ایسی سرزمین میں پیدا ہوا اور نافذ کیا گیا جس کے عقائد، بنیادی اصول، اخلاقی قدریں، اسلامی معاشرے کی قدروں اور بنیادی و مسلّمہ اصولوں سے ہر جگہ اور ہر سطح پر مختلف ہیں، جن پر وہ پورا ایمان رکھتا ہے یا ان پر ایمان لانا، ان کے لیے جدوجہد کرنا، ان کے لیے کچھ نہ کچھ قربانی دینا اپنے لیے ضروری سمجھتا ہے بلکہ مغرب کی اخلاقی قدروں کی تردید اور ان کی بیخ کنی اور تحقیر ہی پر اس کی بنیاد ہے، ایسی حالت میں اس کی مثال بعینہ اس شخص کی سی ہوتی ہے جو آبِ حیات کے شوق میں زہر کا پیالہ پینا چاہے یا کھاری اور نمکین پانی سے اپنی پیاس بجھانے کی کوشش کرے، انھوں نے اپنے تعلیمی منصوبوں اور علمی اداروں کی تشکیل میں بیرونی ملکوں کے تعلیمی مشیروں کو پورا اختیار دے رکھا ہے اور ان ملکوں سے صرف درسی کتابیں نہیں درآمد کر رہے ہیں بلکہ تعلیم و تربیت کے مغربی نظریات و تصوّرات بھی درآمد کر رہے ہیں، وہ ان ملکوں میں اپنے تعلیمی وفود بھیجتے ہیں تاکہ وہ مغربی ماہرین تعلیم اور اساتذہ کی تربیت میں تعلیم حاصل کریں، پھر ان کو ممالک اسلامیہ کے تعلیمی منصوبوں اور پالیسیوں کی تشکیل و تربیت کی پوری آزادی بھی دے دیتے ہیں کہ جس طرح چاہیں اس کا نقشہ بنائیں اور اس کا جو رُخ چاہیں متعین کریں۔

اس کے نتیجے میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہوگیا جو اپنے عقائد و افکار اور اپنے اخلاق و سیرت سب میں ذہنی انتشار کا شکار رہے، فکرِ مغربی اور فکرِ اسلامی کے درمیان تذبذب کی حالت بھی بسا غنیمت تھی لیکن اس نے اکثر اوقات اپنے ملک و ملت اور اپنے معاشرے کے سارے معتقدات و مسلمات اور اصول و اقدار سے کنارہ کشی اختیار کرلی۔

ایک بالکل قدرتی بات تھی جس پر کوئی تعجب نہ کرنا چاہیے بلکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو مقامِ تعجب
ہا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ماہرین اور مشیرانِ تعلیم اور ان کے شاگرد اپنے کام میں مخلص ہوں اور
ں تعلیمی پالیسی اور منصوبہ بندی میں ان کے پیشِ نظر اسلامی ملکوں اور نئی نسلوں کی فلاح و
.قی ہو، لیکن یہ فرض کر لینے سے بھی ان ملکوں میں پیدا ہونے والے فکری اضطراب اور
یادی تضاد اور ناہمواری میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور تصویر اسی طرح تاریک رہتی
ہے۔ ان میں سے اکثر لوگوں کی اس خامی کو اس پر محمول کیا جا سکتا ہے کہ وہ دین سے اور
س کی بنیادوں اور اصولوں سے، مسلم اقوام کے مزاج و کردار اور اس کی شخصیت و
ہوت کے مطابق اور منافی دونوں چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے
۔ وہ خلوص اور نیک نیتی کے ساتھ ان ملکوں اور قوموں کو فائدہ پہنچانا چاہتے ہوں لیکن
ن کے بچانے کی یہی کوشش ان کی ہلاکت کا ذریعہ بن جاتی ہے، ان غیر ملکی تعلیمی مشیروں کے
سلسلے میں مجھے DON ADAMS کا یہ تبصرہ بہت پسند آیا جو اس نے اپنی کتاب
"EDUCATIONAL PATTERNS IN CONTEMPORARY SOCIETIES'
میں کیا ہے:

"ایک مشرقی حکایت، غیر محتاط غیر ملکی تعلیمی مشیروں سے سرزد ہونے والی
غلطیوں کی پوری تصویر کشی کرتی ہے، کسی زمانے میں ایک بہت بڑا سیلاب
آیا، جس میں ایک بندر اور ایک مچھلی پھنس گئے، بندر تیز، طرار اور تجربہ کار
تھا، لہٰذا ایک درخت پر چڑھ کر وہ سیلاب کی طوفانی موجوں سے محفوظ مقام
پر جا بیٹھا، اب اس نے نیچے نظر ڈالی تو کیا دیکھتا ہے کہ غریب مچھلی امڈتی
ہوئی لہروں کے خلاف جدوجہد میں مصروف ہے، پوری ہمدردی اور
نیک نیتی کے جذبے کے ساتھ وہ نیچے آیا اور اس نے مچھلی کو پانی سے
نکال کر خشکی پر ڈال دیا، پھر جو نتیجہ نکلا وہ ظاہر ہے[2]۔"

عہدِ حاضر کے ماہرینِ تعلیم نے بالاتفاق اس کا اظہار کیا ہے کہ "تعلیم کوئی ایسا
تجارتی سامان نہیں ہے جو درآمد یا برآمد کیا جا سکے، مثلاً مصنوعات، کچا مال، یا وہ

ایجادات وضروریات جو کسی ملک اور علاقہ کے ساتھ مخصوص نہیں، وہ ایسا لباس ہے: ان اقوام کے قد وقامت وجسامت کی ٹھیک ناپ کے مطابق تراشا اور سیا جاتا ہے، پسندیدہ ومحبوب علم وفن اور ان مقاصد کو سامنے رکھ کر تیار کیا جاتا ہے جن کے لیے وہ ہر طرح کی قربانی دے سکتی ہیں[3] اور یہ کہ:

تعلیم صرف اس عقیدے کو مضبوط کرنے کا ایک مہذب اور شائستہ طریقہ ہے جس کا حاصل یہ ملک یا قوم ہے، اس کا مقصد فکری طور پر اس کو غذا دینا اس پر اعتماد پیدا کرنا اور اگر ضرورت ہو تو علمی دلائل سے اس کو مسلح کرنا ہے، وہ اس عقیدہ کے دوام وبقا کا وسیلہ اور آنے والی نسلوں تک بے کم وکاست منتقل کرنے کا ایک طریقہ ہے، نظام تعلیم کی بہترین تعریف یہ ہے کہ وہ والدین، مربیوں اور نگرانوں کی اس سعیِ پیہم کا نام ہے جو وہ اپنی اولاد کو اپنے دین ومسلک پر قائم رکھنے کے لیے کرتے رہتے ہیں اور ان کی اس طرح تربیت کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ان کے ورثہ کے صالح واہل وارث اور امین ثابت ہوں اور ان کے اندر اس ثروت میں اضافہ اور توسیع اور اس کو ترقی دینے کی پوری صلاحیت ہو[4]۔

برطانیہ کے ماہرین تعلیم کی ایک رپورٹ میں یہی بات کہی گئی ہے جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

"ریاست کا مفاد اس میں ہے کہ وہ دیکھے کہ اسکولوں کے ذریعہ قومی زندگی کے مکمل اجزاء نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے ہیں، اس کا کام ہے کہ دیکھے کہ طلبہ قومی مفاد کے مقررہ معیار کی کارکردگی قائم رکھتے ہیں اور اس کو ترقی دیتے ہیں ــــ ریاست کی ظاہری تعلیمی سرگرمی کے پسِ پشت غیر مرتب لیکن معاشرہ کی سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ بچے قومی خصوصیات کے جانشین بنتے ہیں۔"

گارفورڈ (GARFORD) نے اپنی کتاب "EDUCATION & COCIAL PURPOSE میں اس حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ :

" اولین طور پر تعلیم کے مقصد کو سماج کی روایات اور اس کے موجودہ اقدار پر پرکھنا چاہیے، کیونکہ یہی وہ بنیادیں ہیں جن پر اس کی خصوصیات اور بقا منحصر ہے اور یہ بے حد ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان دفعتاً کوئی بے ربطی نہ پیدا ہو، اس کے بجائے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ ترقی کی ہر کوشش سماج کے لیے مسلّم اقدار کی بنیاد پر ہو[5]۔"

ایک اور ماہر تعلیم (VERNONMALLINSON) کی شہادت میں اس سے زیادہ تعین اور صراحت سے کام لیا گیا ہے۔ وہ لکھتا ہے :

" ایک قسم کا ذہنی منشور جو پورے معاشرے کے مشترکہ مقصد اور مشترکہ کوششوں کا آئینہ دار ہوتا ہے، ایک طرح یہ بڑے پیمانے پر قومی جذبے کی عکاسی کرتا ہے اور ان خصوصیات کا مجموعہ ہوتا ہے جو معاشرے کے نصب العین کی خوبی کے لیے ضروری ہوتا ہے[6]۔"

مغرب اپنے سیاسی نظاموں اور مکاتیب خیال کے اختلاف، نیز اپنے مشرقی ومغربی کیمپوں اور اپنی ساری قومی بیماریوں اور نقائص اور خامیوں کے باوجود اس تعلیمی پالیسی پر پوری طرح کاربند ہے اور تعلیم وتربیت کے تمام شعبوں میں اس نے اس کو بتمام وکمال نافذ کر رکھا ہے اور اس کے تمام تعلیمی پروگرام اور تعلیمی پالیسیاں اسی مقرر کردہ اصول کی تابع ہیں۔

سوویت یونین بھی جو انقلابی ذہن اور اپنی انتہا پسندی میں مشہور ہے، اس اصول کو نافذ اور جاری کرنے میں سرمایہ دارانہ جمہوری حکومتوں سے پیچھے نہیں رہا، بلکہ شاید اپنے اشتراکی نظریے کی حفاظت اور انقلابی روح کی بنا پر اس اصول کو عملی جامہ پہنانے میں وہ ان ممالک سے بھی آگے ہے، ایک سرکاری حکم نامہ مجریہ ۱۲ نومبر ۱۹۵۸ء میں یہ کہا گیا ہے کہ :

"ان خصوصیات کے حصول میں سماجی علوم (SOCIAL SCIENCES)
کی تعلیم ایک اہم کردار ادا کرتی ہے، مارکسزم، لینن ازم کے مبادیات کا
علم ہر فن کے ماہرین کے لیے اشد ضروری ہے، ہمارے نوجوانوں کی
تربیت اس طرح ہونی چاہیے کہ ان میں بورژوا نصب العین اور احیاء
پرستی کے خلاف تعصب کی روح سرایت کر جائے۔"

یہی وہ چیز ہے کہ جس کی وجہ سے مغرب اس نقصان سے محفوظ رہا جس کا شکار مشرق کے اسلامی و غیر اسلامی ممالک سب ہیں، چنانچہ آج مغرب میں عوام اور قیادت یا جمہور اور حکومت میں کسی گہری اور وسیع نظریاتی ذہنی و فکری خلیج کا سراغ نہیں ملتا، وہاں صرف ایک طرز اور ایک آئیڈیل اور ایک قسم کے اصول و نظریات اور مقاصد و نصب العین پائے جاتے ہیں، وہاں مختلف طبقات اور سوسائٹی کے افراد کے درمیان کسی قسم کی ذہنی اور نفسیاتی رسہ کشی نہیں اور اسی وجہ سے یہ ممالک اندرونی سازشوں اور بغاوتوں سے محفوظ ہیں۔

مغرب کے بعد ان مشرقی ممالک کا نمبر آتا ہے جو مدت دراز سے اپنا کوئی عقیدہ نہیں رکھتے اور ان کو ان حقائق پر یقین نہیں جن کی ایمان بالغیب اور انبیاء کی تعلیمات و ہدایات پر بنیاد ہے۔ ان کے پاس متعین آسمانی تعلیمات یا محفوظ آسمانی صحیفے بھی نہیں ہیں، وہ صرف ان قومی روایات اور جماعتی و شخصی مفادات کی حامل ہیں جن کو یہ تعلیمی نظام اور پروگرام چیلنج نہیں کرتے اور کسی جگہ ان دونوں کا کراس نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہ ممالک بھی اسی طرح تضاد سے محفوظ ہیں جو مغربی نظام تعلیم پیدا کرتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ انھوں نے اس نظام تعلیم سے صلح صفائی کر لی ہے اور دونوں میں پوری مفاہمت پائی جاتی ہے یا انھوں نے اپنے آپ کو ان تعلیمی و تربیتی نظریات کے مطابق ڈھال لیا ہے اور اسی لیے انقلابات اور سازشوں کا تناسب یہاں بہت کم اور تضاد بھی بہت کم یا اتنا کمزور ہے کہ قومی زندگی پر اس کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ملک سے غداری اور قومی خیانت کے واقعات شاذ و نادر ہوتے ہیں اور یہاں بھی عوام اور رہنما طبقہ میں وہ وسیع خلیج حائل نہیں ہے جو ہمیں اسلامی ملکوں میں نظر آتی ہے۔ ان ممالک کے امراض اور ان کے عیوب دوسری

نوع کے ہیں اور اس کے اسباب و عوامل بھی بالکل دوسرے ہیں جن کا تعلق ان کی تاریخ ان کے قومی مزاج، مخصوص عقائد، دینی حس کی کمزوری، شعور کی کمی اور نظام تعلیم و تربیت کے فساد سے ہے۔

جہاں تک اسلامی ممالک کا تعلق ہے وہاں یہ کشمکش اور عجیب تضاد بڑے وسیع پیمانے اور مختلف سطح پر پایا جاتا ہے، وہاں ایک طرف حکومت اور جمہور میں کشمکش ہے۔ دوسری طرف اعلیٰ تعلیم یافتہ اور کم پڑھے لکھے یا ناخواندہ لوگوں میں کشمکش ہے، تیسری طرف دیندار اور آزاد خیال اور ترقی پسند افراد دست و گریباں ہیں اور یہ سب نتیجہ ہے اس نظام تعلیم کا جو مغربی ملکوں سے درآمد کیا جا رہا ہے یا مغربی ذہن اور نظام تعلیم کے خطوط پر خود ان ملکوں میں تیار کیا جا رہا ہے اور اس کے نتیجے میں ایک ایسی نسل پیدا ہو رہی ہے جو ان عقائد اور حقائق کو پوری طرح ہضم اور قبول نہیں کر پاتی جن پر اس کے معاشرے اور اس امت کی بنیاد ہے اس لیے یہ نظام تعلیم جس طرح کے خیالات کی آبیاری اس کے دل و دماغ میں کرتا ہے وہ ان حقائق اور عقائد سے کھلے طور پر متصادم ہیں جو اس معاشرے کے لیے ناگزیر ہیں۔ کبھی خارق عادت طور پر یا کسی بیرونی اثر سے وہ اس کو قبول کرتی ہے تو لازماً اس کے نتیجے میں یہ نظام تعلیم ضرور کمزور پڑتا اور دبتا ہے لیکن ایسا بہت شاذ و نادر ہوتا ہے۔

جب یہ طبقہ اس نظام کے آغوش میں تربیت پا کر نکلتا ہے تو قوم کے عقیدہ خیالات اور جذبات سے اس کی کشمکش شروع ہو جاتی ہے۔ اگر وہ قوی الارادہ ہوتا ہے تو وہ رجعت پسندی کے ملبے کو (جیسا کہ اس طبقے کے معین افراد یہ اصطلاح استعمال کرتے ہیں) راستہ سے ہٹا کر اپنی قوم و ملک کو ماضی کے بارگراں سے رہائی بخشنا چاہتا ہے، اس موقع پر ایک ایسی طویل کشمکش برپا ہوتی ہے جس پر ملت کی ساری توانائیاں اور صلاحیتیں بے دریغ خرچ ہوتی ہیں اور اندرونی خانہ جنگیوں کا ایسا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو بیرونی جنگوں سے بڑھ جاتا ہے، یہ ان ممالک کا قصہ ہے جہاں ایسی قیادتیں برسر اقتدار تھیں جو انقلابی، قوم پرستانہ اور لادینی فلسفوں اور دعوتوں پر یقین رکھتی تھیں۔

اگر اس طبقے کی قوت ارادی کمزور ہوتی ہے اور وہ طاقتور شخصیت سے محروم ہوتا ہے تو وہ احساسِ کمتری کا شکار ہو جاتا ہے اور اس کے اندر ان عقائد اور مقاصد کی طرف سے دلی نفرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ آئے دن اس کے خلاف سازشوں میں مصروف رہتا ہے، غیر ملکوں اور بیرونی طاقتوں سے ساز باز کرلیتا ہے اور عوام کے قومی جذبے اور دباؤ اور علماء و دعوتِ دین کے علمبرداروں کے اثر و رسوخ سے پہلی فرصت میں چھٹکارا حاصل کرلینا چاہتا ہے، چنانچہ اس کے نتیجے میں غداری کے واقعات بار بار پیش آتے ہیں اور یہ ممالک مستقل طور پر بے یقینی، خوف و دہشت، ذہنی انتشار اور شبہ و بے اعتمادی کی فضا میں رہتے ہیں۔

اس غیر فطری اور غیر ضروری صورتِ حال سے چھٹکارا پانے کی اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس پورے تعلیمی نظام کو یکسر تبدیل کر دیا جائے اور اس کو ختم کر کے نئے سرے سے ایک نیا نظامِ تعلیم تیار کیا جائے جو اس ملت اور امت کے قد و قامت پر راست آتا ہو اور اس کی دینی و دنیاوی ضروریات پوری کرسکتا ہو۔

یہ عالمِ اسلام کا سب سے بڑا مسئلہ، اس کی سب سے اہم اور ناگزیر ضرورت، وقت کی آواز اور اسلامیانِ عالم کا سب سے بڑا فرض ہے۔

اس مسئلے کا حل خواہ وہ کتنا ہی دشوار نظر آرہا ہو اور صبر آزما اور وقت طلب ہو اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس نظامِ تعلیم کو از سرِ نو ڈھالا جائے اور اس کو امتِ مسلمہ کے عقائد، زندگی کے نصب العین، مقاصد اور ضروریات کے مطابق بنایا جائے اور اس کے تمام اجزاء سے مادیت، خدا سے سرکشی اور اخلاقی و روحانی قدروں سے بغاوت اور جسم و خواہشات کی پرستش کی روح اور اسپرٹ کو ختم کیا جائے اور اس کے بجائے تقویٰ، انابت الی اللہ، آخرت کی اہمیت و فکر اور پوری انسانیت پر شفقت کی روح اس میں جاری و ساری کر دی جائے۔ اس مقصد کے لیے زبان و ادب سے لے کر فلسفہ و علم النفس تک اور علومِ عمرانیہ سے لے کر اقتصادیات و معاشیات تک صرف ایک روح پیدا کرنی ہوگی۔ مغرب کے ذہنی غلبہ اور تسلط کا خاتمہ کرنا ہوگا۔ اس کی قیادت و امامت کا انکار

کرنا پڑے گا۔ اس کے علوم و نظریات پر علمی تحلیل و تجزیہ اور بے لاگ تنقید کا مسلسل اور جرأت مندانہ عمل کرنا ہوگا اور یہ ثابت کرنا ہوگا کہ مغرب کی کامیابیوں اور پیش قدمیوں نے انسانیت اور تہذیب کو کتنا بڑا نقصان پہنچایا ہے۔ اس کے علوم کے ساتھ موادِ خام (RAW MATERIAL) کا سا معاملہ کرنا ہوگا اور اس سے وہ چیزیں تیار کرنی ہوں گی جو ان قوموں اور ملکوں کی اپنی ضروریات، رجحانات اور ان کے عقیدہ و تہذیب سے ہم آہنگ ہوں۔

" اس راہ میں اگرچہ بہت سے سنگ گراں ہیں اور نتائج بھی بہت تاخیر سے ظاہر ہو سکتے ہیں لیکن یہ تجدد پسندی، آزاد خیالی اور مغرب کی ذہنی غلامی کی اس طوفانی موج کو روکنے کا واحد طریقہ ہے، جس نے عالم اسلام کو ایک سرے سے دوسرے سرے تک ہلا کر رکھ دیا ہے اور اسلام کے فکری و اجتماعی ڈھانچے اور ملتِ ابراہیمی کے شیرازے کے لیے ایک چیلنج بن گئی ہے اور جس کے نتیجے میں مسلم اقوام کے پُرجوش اسلامی جذبات ان کی سادہ دلی اور گرم جوشی، ان کی قربانیاں اور سرفروشیاں اور اخلاص و وفا کی قیمتی سوغات (جس کا ان حکومتوں کے قیام اور غیر ملکی اقتدار سے آزادی میں سب سے بڑا اور براہ راست دخل ہے) افرنگیت اور مغربیت کے تنور کی حقیر ایندھن بن رہی ہے، سادہ لوح، بے زبان، سچّے اور مخلص مسلم عوام، خاموشی اور سکون کے ساتھ بکریوں کے ریوڑ کی طرح کسی نامعلوم منزل کی طرف ہنکائے جا رہے ہیں اور یہ طبقہ ان کی قسمت کا مالک بن گیا ہے۔"

کیا آج کوئی اسلامی ملک اور کوئی اسلامی حکومت، کوئی بڑی اسلامی یونیورسٹی اس آواز پر لبیک کہہ سکتی ہے اور اپنی ساری کوششیں، توجہات اور ذرائع و وسائل اس اہم، تعمیری اور انقلابی نقطۂ آغاز پر مرکوز کر سکتی ہے جو بالآخر عالم اسلام کو اس کے سب سے بڑے خطرے اور چیلنج سے بلکہ مکمل تخریب کے اس عمل سے (جو جاری ہے

اور جس سے بڑی عمومی، ہمہ گیر، دور رس، قومی تباہی و بربادی ہمیں اقوام و مذاہب اور تہذیب و تمدن کی پوری تاریخ میں نہیں ملتی) بچا سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

"اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو" (۲-۱۹۵)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

"اور اپنی اولاد کو مفلسی کے خوف سے قتل نہ کرنا" (۱۷-۳۱)

یہ قتل معنوی اس قتل جسمانی سے کسی طرح کم نہیں، اس زود اثر اور مہلک زہر میں جو چشم زدن میں انسان کو موت کی نیند سلا دے اور اس زہر میں جس میں انسان گھٹ گھٹ کر مرے، نتیجہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اور قرآن مجید نے دونوں سے منع کیا ہے۔

"اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ کچھ شک نہیں کہ خدا تم پر مہربان ہے" (۴-۲۹)

حوالہ جات:

۱- یہ اقتباسات محدث ابوبکر کی کتاب "صفۃ النفاق وذم المنافقین" سے ماخوذ ہیں۔ ملاحظہ ہو ص ۹۸۔

۲- I.N.THAIT AND DON ADAMS : EDUCACION PATTERNS IN CONTEMPORARY SOCIETIES MOGRAW HILL BOOK CO. NEW YORK- (Page 63)

۳- "نحو التربیۃ الاسلامیۃ الحرۃ"

۴- اس کی تائید میں ملاحظہ ہو مشہور ماہر تعلیم جان ڈیوی کی فن تعلیم پر تصنیفات اور تحریریں نیز مقالہ (EDUCATION) مندرجہ انسائکلوپیڈیا برٹانیکا۔

F.W. GARFORD: EDUCATION AND SOCIAL PURPOSE - ٥
LONDON (1962) PP. 146/47.

"AN INTRODUCTION TO THE STUDY OF COMPAR- ٤
ATIVE EDUCATION" LONDON - 1957 (Page 4).

"GEORGE. S. COUNT, THE CHALLENGE OF - ٦
SOVIET EDUCATION" (NEW YORK: PLOGROW HILL Book
CO. 1957 - Page 50-51 : 32)

٨ - "نحو التربية الاسلامية الحرة ص ٢٣ - ٢٥ -

اقبال اور مغربی فکر

ڈاکٹر وحید اختر

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحرِ قدیم
گزر اس دور میں ممکن نہیں بے چوبِ کلیم

ایک اور شعر میں اقبال کہتے ہیں ؎

عذابِ دانشِ حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ خلیلؑ

جس دانشِ حاضر کے تازہ کیے ہوئے سحرِ قدیم اور عذابِ آتشیں سے اقبال عصائے کلیم و قلبِ خلیل کے ساتھ گزر جانا چاہتے ہیں، وہ مغرب کے فکری سرمایے اور تہذیبی ورثے کے سوا کچھ اور نہیں۔ "عصرِ حاضر کے خلاف اعلانِ جنگ" بھی اُن کے ہاں مغربی فلسفہ و سائنس کے مذہب شکن سیلاب کا مقابلہ ہی ہے۔ ایک طرف تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اقبال دانشِ مغرب کو رد کرنے پر مُصر ہیں لیکن دوسری طرف ان کے افکار کی نشو ونما میں مغرب کا حصّہ اگر غالب نہیں تو کچھ کم بھی نہیں نظر آتا۔ مغرب اور مغربی فکر کی جانب اقبال کا رویّہ

ی رد و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے۔ انھوں نے اپنے فلسفے کے انتخابی (ECLECTIC)
ار کی تشکیل میں جہاں مغرب کے بہت سے تصورات کو رد کیا ہے، وہیں کئی ہم عصر مغربی
غوں کا اثر قبول بھی کیا ہے۔

اقبال کی فکر کے ماخذوں کا سُراغ لگانے کا ایک طریقہ تو وہ ہے جو عموماً اختیار کیا گیا ہے
ی ان ماخذوں کو مشرقی اور مغربی فلسفوں میں تقسیم کر کے انھیں بیان کیا اور سمجھا جائے۔ دوسرا
یقہ یہ ہو سکتا ہے کہ خود فکر اقبال کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرتے ہوئے ان کے باہمی
شتے انسانی فکر کی مجموعی نشو و نما میں تلاش کیے جائیں جس کے سلسلے میں جداگانہ خیالات
ر مختلف خطوط ارتقا کے تحت مغرب و مشرق کی فکر ایک دوسرے سے متاثر تو ہوئی مگر
ر بھی میں رہی۔ اقبال کی فکر کے ماخذوں کو مغربی و مشرقی خانوں میں تقسیم کرنے کا ایک نتیجہ
بھی نکل سکتا ہے کہ ہم ان کی انفرادیت اور جدّتِ طبع (ORIGINALITY) کو نظر انداز
کے ان کے فلسفے کو محض 'انتخابی' مان لیں۔ لیکن یہ اقبال کے ساتھ بے انصافی ہوگی۔
ی مفکر نے اپنا چراغ دوسروں کے چراغ سے روشن نہیں کیا؟ اقبال کی وسعتِ مطالعہ اور
رق و مغرب سے ان کی یکساں شناسائی کو ان کی کمزوری سمجھنے کے بجائے ان کی ہمہ گیری
ے تعبیر کیوں نہ کیا جائے؟ اقبال خالص نظری مفکر نہ تھے بلکہ ان کا مقصود زندگی کا ایک
نحہ عمل مرتب کرنا تھا۔ اس لحاظ سے ان کی نظر تصورات کے ساتھ ان کے نتائج پر بھی
ی بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ انھوں نے نتائج کا اندازہ کر کے تصورات کو رد یا قبول
یا۔ مغرب سے انھوں نے جو بھی اخذ و استفادہ کیا اور جس کا فیضان ان کی فکر میں نمایاں
ہے، اس کا تعین ان نتائج کی روشنی میں ہی بہتر طور پر کیا جا سکتا ہے جن کو وہ ایک قوم کے
ں کا مقصود قرار دینا چاہتے تھے۔ مغرب کی طرف اقبال کا ذہنی رویّہ ان کے اسی مقصدی اور
ل طرزِ نظر (PRAGMATIC APPROACH) سے متعین ہوتا ہے۔

'اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ جدید' کے ابتدائی خطبے سے اقبال کے طرزِ فکر کو وضاحت
سے سمجھنے میں مدد ملتی ہے مگر بدقسمتی سے نثر میں بھی ایک کتاب ہے۔ جس میں انھوں نے اپنے
سفے کی تفصیل نہیں بلکہ محض تمہید پر اکتفا کیا ہے۔ ان کی شاعرانہ تصانیف زیادہ وافر اور موثر

ہونے کے باوجود شاعرانہ زبان کی کثرتِ معانی و تعبیر کی بنا پر اُن کے فلسفیانہ طرزِ فکر کی تبلیغ تو
سکتی ہیں مگر اُن کے فلسفے کی ترجمان نہیں بن سکتیں۔ شاعری کے توسط سے ان کے یا کسی
سفی شاعر کے نظام کو سمجھنے میں ان ظاہری متناقض خیالات میں الجھنے اور گم ہو جانے کا
ندیشہ بھی رہتا ہے جو فلسفیانہ فکر کے فروعیات کہے جا سکتے ہیں۔ وہ تمام تصورات جن
ں مغربی فکر کی پرچھائیاں ہیں۔ یا جن میں مغرب کے تہذیبی ورثے سے گریز کا پیغام ہے
ن کی شاعری میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کہیں منضبط شکل میں جیسے اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی،
بورِ عجم، جاوید نامہ، گلشنِ رازِ جدید کی فکریات میں، اور کہیں غیر منضبط شکل میں جیسے قطعات،
رباعیات اور مختصر نظموں میں۔ اس کے برخلاف 'تشکیلِ نو' میں ان عناصر کا مربوط خاکہ
ل جاتا ہے جن سے وہ فکری سطح پر اسلام اور مسلمانوں کے لیے ایک 'نقشۂ عمل' بنانا چاہتے
تھے۔ اس نقشۂ عمل کی تشکیل میں انھوں نے کسی جگہ بھی مغربی فکر اور اس کے چیلنج کو فراموش
نہیں کیا ہے۔

اقبال کے سامنے جو بنیادی مسئلہ ہے، وہ یہ کہ یورپی فکر نے اسلام سے فیضان حاصل
کیا اور خود اسلام تقریباً پانچ صدیوں تک خواب کے عالم میں رہنے کے بعد، اب اٹھا ہے
تو تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اقبال کے سامنے نہ صرف برِّصغیر کے مسلمان تھے
جو مغربی تعلیم کے ذریعے جدید فلسفہ و سائنس کا اثر قبول کر رہے تھے بلکہ اشیائے بعید، مشرقِ
وسطیٰ اور افریقہ کے مسلم ممالک میں بیداری کی وہ لہر بھی تھی جو مغرب الاصل ہونے کے باوجود
مغربی تسلّط کے خلاف انقلاب آفریں ردِّ عمل کا نتیجہ تھیں۔ اقبال مغرب کی طرف پیشقدمی
کو بُرا نہیں سمجھتے۔ مگر انھیں خطرہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے ذہن نے یورپی تہذیب کے
اثر کو اپنی فکر کی جڑوں سے کٹ کر قبول کر لیا تو اُن کی ترقی کی رفتار رُک سکتی ہے۔ وہ مغربی کلچر
کے ظاہر سے چکا چوند ہو کر اُس کی حقیقی روح تک پہنچنے میں ناکام ہو سکتے ہیں!

اقبال کی کئی نظموں میں مغربی تہذیب کی سخت تنقید ملتی ہے، یہاں ان کے حوالوں کا
موقع نہیں۔ انھوں نے جن مغربی فلسفوں یا فلسفیوں سے اثر قبول کیا ہے، ان میں سب نے
مغرب کی تہذیبی و فکری روایت کے کسی پہلو کی تنقید کی یا اُس کی کسی کمزوری کے ازالے کی

کوشش کی ہے۔

آربری کا خیال صحیح ہے کہ جب اقبال نے یہ لکھا کہ "یقین کرو، آج یورپ انسان کے
اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔" تو یہ بات انھوں نے پہلی بار نہیں کہی تھی
اقبال کا یہ بھی خیال ہے کہ یورپ کی تصوریت یا آدرش واد کبھی بھی اس کی زندگی میں ایک
زندہ عامل نہیں بن سکا۔[۳] اس کے برخلاف وحی کے ذریعے مسلمان اُن تصورات کا سرما
دار ہے جو زندگی کی انتہائی گہرائیوں سے اُٹھتے اور اپنی ظاہری خارجیت کو داخلی تجربہ بنا
ہیں مسلمانوں کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے اور اس کے لیے ا
عام مسلمان بھی اپنی جان دے سکتا ہے۔" آربری نے اقبال کے اس دعوے کو، جو مغرب
قوتِ یقین وعمل کا یکسر انکار ہے۔ بے جا طور پر ان کی اذعانیت سے تعبیر نہیں کیا ہے۔
اذعانیت کا دوسرا رُخ یہ ہے کہ مغرب کی تمام تر ذہنی وتہذیبی فتوحات کو محض اسلام
خوشہ چینی مانا جائے۔ اقبال کے یہاں یہ رجحان بھی جلی نہ سہی، خفی صورت میں ضرور ملتا۔
انھیں اس بات کا احساس تھا کہ مسلمانوں سے فلسفہ وسائنس سیکھ کر ہی مغرب نے وہ سب
حاصل کیا ہے جس کی بنا پر اسے تفوق حاصل ہے۔ لیکن اقبال نے اسلام کی عمل آفر
یقین پرور تعلیمات کی صدیوں تک بے اثری کا تجزیہ سماجیاتی نقطۂ نظر سے کرنے کی کوشش
نہیں کی۔ اقبال جو دین وسیاست کو پھر ملانا چاہتے ہیں، مغربی تہذیب کے ارتقا میں سائ
کو دینیات کے تسلّط سے آزاد کرنے کی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہیں۔ زوالِ بغداد سے
ہی مسلم ذہن کا انحطاط شروع ہو چکا تھا اس میں شک نہیں کہ اس دورِ انحطاط نے بعض عظ
شخصیتیں پیدا کیں۔ مگر اُن کا دائرۂ اثر خود مسلمانوں میں بھی بہت محدود حلقے تک رہا۔ فلس
مذہب کا تابع بنانے اور سائنسی نظریات کے مابعد الطبیعیاتی مضمرات کو مذہب کے لیے خ
سمجھنے کی وجہ سے مسلمان پہلے ذہنی اور پھر اس کے سیاسی نتیجے کے طور پر سیاسی ومعاشی
سے پسماندہ ہو چلے تھے۔ مغرب نے عقلی اور سائنسی طریقۂ کار کے ثمرات کو حاصل کرنے
ان کو اپنی طاقت کا سرچشمہ بنانے میں جو کامیابی حاصل کی، مسلمانوں کی علمی کاوشوں میں ع
کے بعد اُن کا فقدان ہوگیا۔ اسلام عملی مذہب ہونے کے باوجود، عمل سے قطع نظر کر کے

نظریاتی بحثوں اور عرفان ذات کی متصوفانہ تاویلوں میں کھو گیا۔ اقبال نے مغرب کے ساتھ تو انصاف نہیں کیا مگر انھوں نے مسلمانوں کی اس کمزوری کو ضرور پا لیا تھا۔ اسی لیے وہ جہاں کانٹ پر تنقید کرتے ہیں کہ اس نے حقیقت کو 'بالذات' اور 'بظاہر' میں تقسیم کر کے علم کی وحدت کو دو پارہ کیا۔ وہیں وہ غزالی پر بھی معترض ہیں کہ انھوں نے عقل اور وجدان کے درمیان خلیج کو وسیع کیا اور یہ نہ دیکھ سکے کہ دونوں عضویاتی طور پر مربوط ہیں۔ ان کے خیال میں کانٹ اور غزالی نے الگ الگ راستے اختیار کرنے کے باوجود ایک قسم کی ہی غلطی کا ارتکاب کیا۔ کانٹ نے شے بالذات اور ذات الٰہی کو نامعلوم قرار دیا۔ وہ خدا کا اثبات نہ کر سکا۔ غزالی نے اپنے مذہب کی بنیاد تشکیک پر رکھی اور تحلیلی فکر کو یکسر رد کر دیا۔[5] بعض محققین و مورخین کا یہ خیال کہ غزالی نے عقلیت کی بنیاد کو منہدم کر کے مسلمانوں میں سائنس و فلسفہ کی ترقی کو روک دیا، ایک حد تک قابلِ فہم ہے۔ اس کے برخلاف کانٹ کی تنقیدِ عقل محض، تحلیلی فکر کی اہمیت اور کارفرمائی کو ختم نہ کر سکی، بلکہ مغربی فلسفے میں مذہبی فکر کے مخالفِ عقلیت رویّے پر مبنی ارتقا کا نقطۂ آغاز بن گئی۔ یعنی غزالی نے تو مسلمانوں کا رشتہ مادّے سے توڑ دیا جس کے استوار رکھنے کی ضرورت تھی۔ اور کانٹ نے محض عقل پر تکیہ کرنے کے خطرات سے آگاہ کر کے مغربی فکر کو اس نئی جہت سے آشنا کیا جو مغرب کے کلچر کو یک رُخے پن سے نکالنے کا وسیلہ بنی۔ اس لحاظ سے کانٹ کا اثر مثبت ہے جبکہ غزالی کا منفی۔ اقبال کے یہاں عشق کی اصطلاح وجودی تجربے کے مترادف ہے اور عقل و وجدان کے علاوہ عمل و تخلیق کو بھی اپنے احاطے میں لے لیتی ہے۔

اقبال کے فلسفے پر جن مغربی فلسفیوں کا اثر ہے ان میں کانٹ کو خصوصیت حاصل ہے وہ کانٹ سے اس لیے بھی متاثر ہوئے کہ اس نے خالص عقلیت کے حدود و خطرات سے آگاہ کیا اور اس لیے بھی کہ اُس نے خدا اور مذہب کے تصورات کو انسانی عمل، خصوصاً اخلاقی کردار کے لیے لازم قرار دیا۔ وہ اثباتِ وجودِ خدا کی دلیلوں پر کانٹ کی تنقید کو بھی قبول کرتے اور عقیدے کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ سرسیّد اور اقبال میں بنیادی فرق یہی ہے کہ سرسیّد عقلیت کے اصول کو ان کی حدود سے باہر بھی عائد کرتے اور مذہب کے عقائد و معاملات کو

بھی عقلی یا سائنسی بنیاد پر سمجھنا اور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ سر سید مغرب سے بالواسطہ طور پر سرسری شناسائی رکھتے تھے، اس لیے وہ مغربی علوم کی ترقی سے مرعوب ہو گئے۔ وہ جدید مغربی فکر کی عقلیت اور متکلمانہ عقلیت کے فرق کو نہ سمجھ سکے۔ اقبال مغربی فلسفے کے عارف ہونے کی وجہ سے یہ جانتے تھے کہ عقل کے اپنے حدود ہیں۔ اسی لیے وہ وجدان اور عشق پر زور دیتے ہیں۔ وجدان علم کی وحدت کا سرچشمہ ہی نہیں کائنات کے حرکی کردار کا بھی کشاف ہے۔ وہی حقیقت جو اعلیٰ تر سطح پر وجدانی علم میں من حیث الکل منکشف ہوتی ہے۔ عقل کے دائرے میں ریزہ ریزہ ہو کر ہاتھ آتی ہے۔ اسی لیے وہ عقلی علم کو وجدانی علم کے مقابلے میں کم تر مانتے ہیں۔ پہلے کے نصیب میں حضوری ہے تو دوسرے کا مقدر دوری و مہجوری — لیکن اقبال بھی کانٹ کی طرح عقل کے تحلیلی منہاج کو علم کائنات کے لیے ضروری مانتے ہیں۔ یہ ایک الگ مسئلہ ہے کہ انھوں نے عقل کی کم مائیگی پر جتنا اصرار کیا ہے، شعر کے وسیلے سے اس کے اثرات اس قوم پر جسے وہ عمل کے لیے آمادہ کرنا چاہتے تھے، علمی اور عملی میدانوں میں خاطر خواہ مترتب نہیں ہوئے۔ مسلمانوں کو اقبال کے زمانے میں بھی عقلیت کی جتنی ضرورت تھی اور آج بھی ہے، اس کا ثبوت مذہب سے لے کر سیاست و سماج اور سائنسی نظریات و انکشافات تک کے معاملات میں ان کے غیر عقلی (IRRATIONAL) رویّے میں ملتا ہے۔ اس لحاظ سے شاید آج بھی سر سید کی عقلیت پسندی ہمارے لیے زیادہ معنویت، مناسبت (RELEVANCE) رکھتی ہے۔ یہاں اقبال کے دفاع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے شعر یا پیغام کی عامیانہ تفسیر کے ذمّے دار نہیں۔ کیونکہ وجدانیت کے نقیب ہونے کے باوجود وہ مذہبی فکر کی تشکیلِ نو عقلی بنیادوں پر ہی کرنا چاہتے تھے۔ وہ اپنے فلسفے میں تو عقل کو اس کا جائز مقام دیتے ہیں مگر ان کی تنقیدِ عقل کے شعری اظہار کی تیز و تند شراب نے رندانِ قدح خوار کو عقل کی بے رنگ اور پھیکی دوا سے پوری طرح بہرہ ور نہ ہونے دیا۔ اسی لیے ان کے تصوّرِ عشق نے تو دلوں کو گرمایا، خون کی گردش تیز کی اور مجاہدین کو نعروں سے سرشار کیا، مگر اسلامیات کی تشکیلِ نو کے ان اصولوں پر آج تک پوری طرح غور و فکر نہ ہو سکا جن میں بہت سے امکانات تھے۔ بر خلاف اس کے روحانی تجربے یا وجدان اور

عقل کی خلیج پہلے سے کچھ زیادہ ہی وسیع ہوگئی۔ یہ وہی اعتراض ہے جو خود اقبال کو غزالی پر تھا۔

باوجود اس کے کہ اقبال کی فکر کا رشتہ مغرب کے ان فلسفیوں سے ملتا ہے جنھیں فلسفہ ہائے حیات یا ارادیتی فلسفے کہا جا سکتا ہے، اقبال سرے سے عقل کے منکر نہیں بلکہ انھوں نے نہ صرف عقل و وجدان کی دوئی کو تسلیم نہیں کیا بلکہ شوپنہار، نطشے اور برگساں کی اس کمزوری پر تنقید بھی کی ہے۔ ان فلسفیوں سے اُن کی اثر پذیری اور اختلاف دونوں کا راز ان کے وجدانی تصورِ حیات و علم میں ہے۔ وہ حیات اور علم ہی کو عضویاتی وحدت نہیں مانتے، بلکہ علم و عمل کی وحدت کے بھی قائل ہیں۔ یہاں آکر اُن کا رشتہ عملیت و مقصدیت کے فلسفے اور جدلیاتی مادیت سے بھی مل جاتا ہے۔ اقبال کے فلسفے میں عملیت و مقصدیت اور جدلیاتی فلسفے کے عناصر بھی بہ آسانی تلاش کیے جا سکتے ہیں۔ ان بظاہر متضاد و متخالف نظریوں میں یہ خصوصیت مشترک ہے کہ ان سب فلسفوں نے مغربی فکر کی روایتی جوہریت (ESSENTIAL-ISM) اور تجریدیت (ABSTRACTIONISM) کے خلاف بھی بغاوت کی اور خالص عقلیت کے مابعد الطبیعیاتی اور عملیاتی مضمرات کی بھی نفی کی۔ اقبال کے لیے یہ طرزِ فکر اسلامی سے قریب تر تھا۔ اسلام وہ مذہب ہے جس کی بنیاد وحی (یعنی اعلیٰ ترین وجدان) پر ہے، مگر وہ عقل کے آزادانہ استعمال میں مانع نہیں۔ اقبال نے 'تشکیل نو' کے آغاز ہی میں کائنات اور اس کے علایم پر غور و خوض کی عقلی دعوت کو نمایاں کیا ہے۔ مظاہر فریبِ خیال نہیں، حقیقت کی نشانیاں ہیں۔ انسان اشیا کو نام دینے کا ملکہ رکھتا ہے۔ اشیا کو نام دینے کا مطلب ہے ان کو تعقلات (CONCEPTS) میں ڈھالنا۔ یہ علم کی ابتدا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی علم کا کردار تعقلی ہے۔ اسی تعقل و تامل کے ذریعے وہ مشہود حقیقت کو سمجھتا ہے۔ خود فطرت ایک علامت ہے۔ اس علامت کو سمجھنا یعنی اُس سے ہم آہنگ ہونا ہی تسخیرِ فطرت ہے کیونکہ تسخیر عمل ہے جو بغیر علم کے ممکن نہیں۔ اقبال تجربی طریقۂ علم کو بھی انسان کی حیاتِ روحانی کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ خارجی حقیقت کو جاننے کا یہی طریقہ ہے۔ حقیقت اپنے کو داخلی اور خارجی علامات ہی میں منکشف کرتی ہے۔ مظاہر ہی کے ذریعے ہم چھپی ہوئی حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس لیے مظاہر کا تحلیل و تجزیہ

انکشافِ حقیقت کا طریقہ ہے۔ یہاں اقبال کی فکر اور جرمن مفکر ایڈمنڈ ہسرل
کی مظہریات (PHINO MINOLOGY) میں بھی مماثلت نظر آتی ہے۔ ہسرل کے لیے
مظہر ہی حقیقت کو جاننے کا ذریعہ ہے۔ وہ کانٹ کی طرح مظہر اور حقیقت کی دوئی کو نہیں
مانتا۔ اقبال مظہر کائنات کو اسلامی اور قرآنی تصور کے مطابق حقیقی مانتے ہیں۔ آدمی کو فط
کے مزاحم ماحول ہی میں اپنی زندگی کو برقرار رکھنا ہے اور انہی کے حدود میں رہ کر حقیقت کا
کُنہ تک پہنچنا ہے، اس لیے وہ مرئی کو غیر مرئی پر قربان نہیں کر سکتا۔ غیر مرئی کا عرفان م
کے وسیلے ہی سے ہوتا ہے۔[6]

اقبال کے فلسفے میں زماں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ انھوں نے زماں کو اتن
اہمیت دی کہ اسے خدا کا ہم معنی بنا دیا۔ زماں سیف ہے، فعال لما یرید ہے، تخلیق کا جوہ
ہے، تقدیر کا متبادل ہے۔ نہ صرف شاعری بلکہ 'تشکیلِ نو' میں بھی انھوں نے زماں کے تص
کو بہت تفصیل سے پیش کیا ہے۔ وہ لا تسبوا الدھر .... کی حدیث کو بھی بار بار نقل کر
ہیں۔ زماں کو انھوں نے اتنی صفات سے متصف کیا کہ ایک نقاد کو ان پر زروانیت
کے ملحدانہ خیالات کو اسلامی فکر میں داخل کرنے کا گمان ہوا۔ اقبال قدیم مسلم فلاسفہ سے
متفق نہیں جنھوں نے یونانی خصوصاً افلاطونی فکری روایت کے زیرِ اثر زماں کی حقیقت
سے انکار کیا تھا۔ کندی اور ابن سینا زماں کو غیر حقیقی مانتے ہیں۔ متکلمین کا جوہریتی نظریہ
بھی زماں کو حقیقت ماننے کے بجائے غیر مستقل احوال کا تواتر قرار دیتا ہے۔ اقبال زما
کی حقیقت پر یہ دلیل لاتے ہیں کہ کائنات حقیقی ہے اس لیے زماں بھی حقیقی ہے کیونکہ کائنا
زمانی رشتوں میں موجود ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ علم کو بھی زماں ہی سے ماخوذ مانتے ہیں۔ و
کہتے ہیں کہ علم کا ظہور محدود تعقلات کے تسلسل یا سلسلہ دار زمانی لمحات ہی میں ہوتا ہے
مگر یہ زماں میں مقید علم اپنی حرکت کی وجہ سے محدود سے لا محدود تک جا سکتا ہے کیونکہ
خود فکر کی حرکت اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ محدودیت سے نکل کر اس کامل لا محدود تک
پہنچ سکے جو تمام محدود فکر میں ہمہ وقت موجود ہے۔ فکر کا یہ عمل وجدان کی سطح پر ممکن ہے
عقل سلسلہ لمحات زماں کا علم حاصل کرتی ہے اور وجدان دورانِ خالص کا، یہی نہیں بلکہ و

دورانِ خالص کے تخلیقی عمل میں بھی شریک ہو جاتا ہے۔ اس طرح اقبال کے یہاں وجدان عقل ہی کی اعلیٰ ترین شکل ہے، اس سے الگ نہیں۔ وجدان کو مذہبی اصطلاح میں روحانی یا باطنی تجربہ کہا گیا ہے۔ یعنی روحانی تجربے کی سطح پر بھی ہم عقل سے مدد لے سکتے ہیں۔ عیسائیت نے باطنی علم اور عرفانِ نفس کو روحانی زندگی کے لیے کافی قرار دے کر باہر کی دنیا سے آنکھیں پھیر لیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام بھی باطنی تجربے اور عرفان نفس کو روحانی ترقی کے لیے لازمی مانتا ہے۔ مگر وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ اسی باطنی تجربے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خارجی عالم مادی سے روحانی وجود الگ نہیں۔[۸]

اس طرح اقبال نے قرآنی تصورِ کائنات کی رو سے عالم مادی کا اثبات کیا ہے۔ اس عالم کا علم عقل اور تجربے سے ہی ہوتا ہے۔ سائنسی علوم جو کائنات کے قوانین کو سمجھتے ہیں اور کائنات کی تسخیر میں معاون ہوتے ہیں، اسلام کی فکر کی تشکیلِ جدید کے لیے کام میں لائے جانے چاہئیں۔ کیونکہ اسلام روح و مادے اور موضوع و معروض کی دوئی کو نہیں مانتا۔ مادی علم روحانی ترقی کے لیے ضروری ہے۔ سائنس نے کائنات کی وسعت کا انکشاف کرکے انسان کے وجود کو اتنا حقیر بنا دیا کہ اُسے دوبارہ 'اشرفیت' کی مسند پر بٹھانے کے لیے انسانی فکر کو جد و جہد کرنی پڑی۔ اقبال کے فلسفے میں انسان کی خودی اسے تمام کائنات سے افضل اور اس کا حاکم بناتی ہے۔ اقدار اور آدرش انسانی خودی میں پیوست ہیں جو اسے ہر وقت مضطرب و فعال رکھتے ہیں۔ یہی اس کی آزادی ہے۔ اقبال نے لوحِ محفوظ کو غیر متعین امکاناتِ علم کا استعارہ کہا ہے۔[۹] انسانی خودی بھی غیر متعین امکانات سے لبریز ہے جو اسے مخلوق کے درجے سے بلند کرکے خالقِ مجازی بنا دیتی ہے۔ اسی کے وسیلے سے انسان زمانِ خالص کا شریکِ کار بن کر اپنی تقدیر بھی بن جاتا ہے اور کائنات کو اپنی مرضی سے ڈھال بھی سکتا ہے۔

اقبال کی فکر کے ان پہلوؤں کو سامنے رکھا جائے تو سقراط اور افلاطون پر ان کی تنقید سمجھ میں آسکتی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ سقراط نے 'علم انسانی' پر اس قدر زور دیا ہے کہ علم کائنات کو نظر انداز کر دیا۔ کائنات کو نظر انداز کرنے کا نتیجہ افلاطون کے فلسفے میں مادی دنیا

اور زماں کے انکار کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اقبال نے جتنی سخت تنقید افلاطون کے فلسفے پر کی ہے، کسی اور پر نہیں کی۔ وہ مغربی فکر کے یک رُخے پن کا سرچشمہ، اور خود اسلام میں زمان و دہر کی حقیقت سے انکار کے تصورات کو افلاطون ہی کے اثر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ افلاطون نے 'عقل' کو انسان کا جوہر مان کر اس کے حواس، ارادے اور عمل کو 'مایا' (فریب خیال) سمجھا۔ مغرب کے جدید مکاتیبِ فکر میں اس افلاطونی روایتِ فکر کے خلاف بغاوت انھی دو سمتوں سے ہوئی۔ زماں کی حقیقت کا اثبات تقریباً تمام ہمعصر فلسفوں میں ملتا ہے خصوصیت سے برگسانیت، عملیت و مقصدیت، جدلیاتی مادیت اور وجودیت میں۔ ان فلسفوں میں عقل کی 'ہمہ اوستی' کو بھی رد کیا گیا ہے۔ برگساں وجدان کو اور وجودی فلسفی وجودی تجربے کو جو کُل انسانی وجود کا تجربہ ہے علم و عمل دونوں کی اساس مانتے ہیں۔ عملیت و مقصدیت نے تجربے میں عمل کو بھی شریک کیا، جدلیاتی مادیت نے نظریے اور عمل کی دوئی کو دور کر کے دونوں کو ایک دوسرے کا حلیف قرار دیا۔ یہ تمام فلسفے افلاطونی روایت سے منحرف اور باغی تھے اسی لیے انھوں نے اقبال کو متوجہ اور متاثر کیا۔

اقبال کا تصورِ زماں برگساں، اشپنگلر اور الگزینڈر کے تصوراتِ زماں سے قریب ہے لیکن وہ برگساں سے اس بات میں اختلاف کرتے ہیں کہ ایک تو اس نے نفس کی تخلیقی فعلیت کو زماں کے تحت رکھا ہے۔ دوسرے اس کے نزدیک زماں کے عمل میں ایک طرح کی جبریت ہے۔ جبریت کی حد تک یہ کہا جا سکتا ہے کہ برگساں کے 'آزاد مستقبل' کے تصور میں خود جبریت کی نفی مضمر ہے۔ البتہ اقبال نفس یا انا کو زماں پر مقدم مانتے ہیں جبکہ برگساں موخر قرار دیتا ہے۔ زماں کی جس تخلیقی قوت کا سرچشمہ برگساں زندگی کو مانتا ہے۔ اقبال اسے خدا کہتے ہیں۔ اسی کے ساتھ انسان کی خودی کو بھی زماں پر فوقیت دیتے ہیں۔

اقبال کے تصورِ خودی کی تشکیل کے سلسلے میں اسلامی اور متصوفانہ تصورات کے علاوہ جن مغربی فلسفیوں کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان میں فشٹے کو اولیت حاصل ہے۔ فشٹے کے خیال میں تجربے کو غیر ایغو کا نتیجہ سمجھنا اذعانیت ہے اور ایغو کا ثمرہ ماننا تصوریت۔ اگر ہم ایغو کو مبدأ حقیقت مانیں تو موضوع و معروض کی دوئی ختم ہو سکتی ہے۔ اس کے نزدیک تمام فکر کا

بنیادی مادہ 'شعورِ ذات' ہے۔ وہ اسے واقعہ نہیں بلکہ عمل مانتا ہے۔ ایغو اپنے ساتھ غیر ایغو کا بھی اثبات کرتا ہے۔ اس لیے کوئی شے اس کے باہر نہیں ـــ فشٹے کی یہ تصوریت افلاطونی مثالیت سے مختلف ہے جو عقل کی جگہ ایغو کو اصل حیثیت مانتی ہے۔ شیلنگ نے بھی وجود کو شعور سے پہلے مانا، اس ادعا کو وجودیت کے بنیادی اصول کا پیش خیمہ بھی سمجھا جا سکتا ہے اور اقبال کے اس تصور اساسی کہ ذات زماں اور شعور سے پہلے ہے۔ اسی دور کے تیسرے جرمن مفکر شوپنہاوئر نے عقل کی جگہ ارادے کو بنیادی حقیقت قرار دیا۔ مادّہ ارادے کی راہ میں حائل ہوتا ہے اس لیے ارادے کو اپنی فعلیت میں ہزیمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ چنانچہ شوپنہاوئر ارادے اور خواہش کی نفی ہی میں نجات ڈھونڈتا ہے۔ شوپنہاوئر کے اس قنوطی اندازِ نظر کو اقبال نے رد کیا، لیکن وہ بھی ارادے یا اس کے اظہار یعنی عمل کو عقل پر مقدم مانتے ہیں۔ اسی سلسلے میں نطشے کا بھی نام آتا ہے۔ انسانی ارادہ اپنا مکمل اظہار 'فوق البشر' میں کر سکتا ہے، جو مستقبل کا انسان ہے۔ فشٹے کے ایغو سے نطشے کے فوق البشر تک جو فکری سلسلہ ہے، وہ اقبال کو اپنی مذہبی فکر سے قریب نظر آتا ہے۔ اسی لیے حذرا کے منکر نطشے کے قلب کو وہ مومن اور دماغ کو کافر کہتے ہیں۔ یہ فکری سلسلہ یونانی روایتِ فلسفہ سے جس کو اقبال یکسر رد کرتے ہیں، کھلا ہوا انحراف تھا۔ اس میلان میں اقبال کو اپنے فکری لائحہ عمل کے لیے اثباتِ خودی اور عمل کے عناصر نظر آئے۔ اسی لیے ان کی فکر پر اس 'مخالف عقلیت' میلان کا نمایاں اثر پڑا۔ برگساں کا فلسفہ بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ جس سے اقبال کے ذہنی رشتے پر اس جگہ بحث کرنا اس لیے غیر ضروری ہے کہ اس پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔

عملیت و مقصدیت اور جدلیاتی مادیت نے نظریے اور عمل کی دوئی کو دور نہیں کیا۔ بلکہ نظریے کو عمل کا نتیجہ مانا۔ دوسرے اختلافات کے باوجود صرف اس حد تک یہ دونوں نظریات متحد ہیں۔ اقبال کی فکر کا مقصود عملی تھا اور ان کے لیے اسلامی فکر کی تشکیل نو عملی زندگی میں مسلمانوں کی ترقی کا وسیلہ تھی، اس لحاظ سے ان کی فکر کو ایک معنی میں عملی و مقصدی بھی کہا جا سکتا ہے۔ اقبال نے خود بھی باطنی تجربے کو ولیم جیمس کی اصطلاحات میں سمجھنے کی

کوشش کی ہے۔ اسی کے ساتھ وہ باطنی تجربے اور انسانی ذہن کے اعمال کی تفہ
فرائڈ کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ لیکن فرائڈ باطنی تجربے کے مذہبی پہلو کا منکر ہے، اس
وہ ولیم جیمس کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ انھوں نے باطنی تجربے کے لیے عقلی جا
عملی مقصدی جانچ دونوں کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ یہاں یہ بات اہم ہے کہ وہ مذہبی
کو ایسی کیفیت کہتے ہیں جس کا ایک وقوفی پہلو بھی ہے۔ اس وقوف کو بجز منطقی تد
(JUDGEMENT) کسی اور شکل میں لفظوں میں ادا نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ترسیل
ہے کیونکہ مذہب چند افراد تک محدود نہیں۔ یہ تجربہ دوسروں تک منتقل ہو سکتا ہے
اس کی صداقت کو جانچنے کے دو طریقے ہمارے اختیار میں ہیں، ایک عقلی جانچ ہے،
دوسرا عملی مقصدی۔ عقلی جانچ تنقیدی توضیح کا نام ہے جو پہلے سے کسی مفروضہ انسا
پر مبنی نہ ہو۔ بلکہ کوشش یہ ہو کہ ہم اس تشریح سے مذہبی تجربے میں منکشف ہونے والی
تک پہنچ سکیں۔ عملی مقصدی جانچ اس تجربے کے ثمرات کی بنا پر فیصلہ کرتی ہے۔
طریقہ فلسفی کا ہے اور دوسرا پیغمبر کا۔" 34684

جدلیاتی مادیت بنیادی طور پر ارتقائی فلسفہ ہے۔ بعض مسلم مفکرین نے فط
ارتقا کے جدلیاتی عمل کی بہت پہلے پیش بینی کی تھی۔ مارکس اور اینگلز کے فلسفے میں
عمل کی مادی توجیہ کی گئی جو اقبال کے لیے قابلِ قبول نہ تھی۔ لیکن اس فلسفے کا یہ اص
نظریے اور عمل میں وحدت ہے، اقبال کے لیے اجنبی نہ تھا، وہ خود کہتے ہیں " از
مجموعی یا کُلّی تجربہ علم حقیقت کی اساس ہے۔ لیکن یہ علم عمل ہی میں اپنا اظہار چاہتا ہے
کو مغرب پر یہ اعتراض تھا کہ اس نے علم و عمل کی ثنویت کو مان کر محض عقل پر زور دیا۔"
مادیت نے اس ثنویت کو ختم کیا۔ اس فلسفے نے تاریخ کی جو تفسیر کی اور جس طرح مغربی
سیاست و معیشت کا تجزیہ کیا، اس میں مغربی تہذیب کی ان ہی کمزوریوں اور ان ہی
کی نشان دہی کی گئی تھی جنھیں اقبال " انسان کے اخلاقی ارتقا میں سب سے بڑی رکا
سمجھتے تھے۔ مارکس سے اقبال نے جو گہرا اثر قبول کیا، مارکس اور لینن پر ان کی نظمیں
کی شاہد ہیں۔ یہی نہیں اقبال نے ایک جگہ یہاں تک مانا ہے کہ اگر اشتراکیت خدا پر

آئے تو اس کا لایا ہوا انقلاب اسلام کے اصولوں کے عین مطابق ہوگا۔ اقبال کے
جو آزادی کو قدر الاقدار مانتے ہیں، اس نظریے کی "تاریخی جبریت" ناقابلِ قبول تھی۔
اقبال کے فلسفے میں آزادی کو جو مقام دیا گیا ہے، وہ کسی اور متقدم فلسفے میں نہیں
سکتا۔ وہ مشرقی اور اسلامی دنیا پر مغربی سامراج کے تسلط کو بجا طور پر نہ صرف سیاسی اور
شی ترقی کے لیے رکاوٹ سمجھتے تھے بلکہ روحانی اور اخلاقی ترقی کے لیے بھی۔ آزادی پر
صرار مشرق کی سماجی، سیاسی، معاشی اور ذہنی پسماندگی کے پس منظر ہی میں سمجھا جا سکتا
۔ وہ ملت کو آزادی کی فضا میں عمل پیرا دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کے خیال میں صدیوں
غلامی نے مسلمانوں کو اپنے مذہب کے فعال کردار سے محروم کر دیا تھا۔ تصوف کے خلاف
دا میں ان کا ردِ عمل اس کے ترکِ عمل کی بنا پر تھا۔ اسلام باطنی تجربے کے ساتھ عقلی
تجربی علم کو بھی لازمی قرار دیتا ہے۔ تصوف تو فلاطونیت اور دوسرے غیر اسلامی اثرات
تحت سماجی، سیاسی انتشار و انحطاط کی حوصلہ فرسا فضا میں گوشۂ عزلت کی طرف فرار
۔ بعد میں جب اقبال نے تصوف کے حرکی تصور سے مولانا روم کی رہبری میں رجوع کیا تو
وں نے اپنے یہاں متصوفانہ فکر کے عملی اور حرکی کردار ہی کو اجاگر کیا۔ تصوف کا عرفان
باطنی تجربہ خودی کو فنا کرنے پر منتج نہیں ہوتا۔ بلکہ خودی کے اثبات اور عملی دنیا میں اس
آزادانہ تخلیقی اظہار کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ عمل آزادی کے بغیر ممکن نہیں اور آزادی
ہی کے وسیلے سے بروئے کار آتی ہے۔ اقبال کو جہاں جہاں بھی آزاد عمل کا فلسفہ ملا،
وں نے اُسے سراہا۔ وہ کرشن کے نش کام کرم (بے نفس عمل) کے بھی اتنے ہی مداح ہیں
نہ مغربی اقوام کے جذبۂ عمل کے معترف ہیں۔ وہ تمام جدید فلسفے جن کی طرف اقبال مائل
ئے زماں کی جلوہ آرائی کے لیے تغیّر کی حقیقت کو قبول کرتے ہیں۔ ارادیتی اور زماں
فلسفوں میں تغیر عمل اور آزادی کی اساس بن جاتا ہے۔ جدلیاتی مادیت، مقصدیت و
ت، برگسانیت، شوپنہاور اور نطشے کی ارادیت سب تغیر کو حقیقت اور ارادے یعنی
دی کے عمل کو اس کا مصدر مانتے ہیں۔ اقبال نہ تو مابعد الطبیعیاتی جبریت کو کسی قیمت پر
کرتے ہیں نہ تاریخی اور سماجی جبریت کو۔ اس رجحان کو مغرب کی مخالف کلاسیکیت اور

رومانی تحریکوں سے تقویت ملی۔ کلاسیکیت ہر مظہر اور وقوعہ کو قوانین کا تابع اور علت و معلو
کی زنجیر میں بندھا ہوا دیکھتی ہے۔ اٹھارویں صدی کی سائنسی اذعانیت میکانکیت اور
جبریت مغرب کے فلسفے آرٹ اور ادب میں کلاسیکیت بن گئی تھی۔ انتہا پسند عقلیت
اس میلان کی حلیف تھی۔ رومانیت نے عقلیت و میکانکیت کے جبر کے خلاف فلسفہ و فنو
لطیفہ میں آواز بلند کی۔ ارتقا کے نظریے کی بنیاد طبیعی قوانین نہیں، حیاتیاتی قوانین تھے
حیات اور شعور طبیعی قوانین کی مطلق العنانی کو چیلنج کرتے ہیں۔ ڈارونیت کی تفسیر ارتقا میکانک
قوانین خصوصاً ایک منفی قانون انتخاب طبیعی پر مبنی تھی۔ ارتقائیت حقیقت کو حرکی اور فعا
مانتی ہے اور تمام ظہور و نمود کو مستقل تغیرات کے ثمرات قرار دیتی ہے۔ یہاں تک اقبال
اس کے ساتھ ہیں، لیکن ایک تخلیقی، آزاد سرچشمۂ عمل و اقدار کی بھی انھیں تلاش ہے۔ یہ
انھوں نے برگساں اور الگزینڈر کی حیاتی ارتقائیت کا سہارا لیا۔ وہائٹ ہیڈ کا نہ
کائنات حقیقت کو عمل مانتا ہے اور عمل کو خدا کی فعلیت کا کرشمہ قرار دیتا ہے۔ اقبا
وہائٹ ہیڈ کے اس نیم سائنسی اور اذعانی تصور سے متاثر ہوئے کیونکہ یہاں انھیں اپ
عقیدے کے لیے ایک طرح سے سائنسی بنیاد مل رہی تھی۔ اسی نقطۂ نظر سے وہ آئن اسٹ
کے نظریۂ اضافیت کو بھی قبول کرتے ہیں جس پر انھوں نے 'پیام مشرق' میں ایک نظم
لکھی ہے:

جلوۂ می خواست مانندِ کلیمِ ناصبور — تا ضمیر مستنیر او کشود اسرارِ نور
از فرازِ آسماں تا چشمِ آدم یک نفس — زود پروازے کہ پروازش نیاید در شعور

آئن اسٹائن کے یہاں زمان و مکان کی اضافیت اقبال کو اپنے موضوعی تص
زماں کی موید نظر آتی ہے۔ لیکن انھیں اضافیت پر یہ اعتراض ہے کہ زماں کو مکاں کا چوتھا
بُعد قرار دے کر اس نظریے نے مستقبل کو بھی ماضی کی طرح معین مانا ہے۔ لیکن یہاں اقب
کا نظریہ صحیح نہیں کیونکہ زماں مکاں کا چوتھائی بُعد نہیں خود اسی حقیقت کا جزو لاینفک ہ
جسے آئن اسٹائن " زماں مکاں تسلسل " (PACETIMECONTINUUM)
کہتا ہے۔ آئن اسٹائن کے یہاں مادہ بھی اسی مکاں زماں تسلسل کا ایک جزو ترکیبی ہے

مکاں زماں تسلسل کی ماہیت ہی حرکت، قوتِ جاذبہ اور تغیر کا سرچشمہ ہے۔ اقبال نے آئن اشٹائن کے خالص طبیعی نظریے سے مابعد الطبیعیاتی نتائج اخذ کیے حالانکہ آئن اشٹائن کو جیمز جینس اور ایڈنگٹن کی سائنسی تصوریت پر یہ اعتراض تھا کہ ان کے استنباط نہ تو سائنسی ہیں، نہ فلسفیانہ۔!! اقبال جدید طبیعیات کے انکشافات سے بہت پُر امید تھے۔ جب مادّے کی بنیادی اکائی بالآخر توانائی کا خزینہ ٹھہرتی ہے اور جوہر کے اندر ذرّات کی حرکت میں آزادی کا امکان ہے تو علمِ کائنات کو آخرکار ایک غیر مادی توانائی اور سرچشمۂ آزادی کا اقرار کرنا پڑے گا۔ یہاں انھیں وہائٹ ہیڈ امید کی روشنی دکھاتا ہے۔ وہائٹ ہیڈ کے نزدیک ایک عقیدہ احساس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ مذہب اس کے نزدیک عمومی صداقتوں کا ایک ایسا نظام ہے جسے اگر خلوص سے برتا اور پوری قوت سے بروئے کار لایا جائے تو اس کے اثر سے کردار تو بدلا جا سکتا ہے۔ اقبال وہائٹ ہیڈ سے اتفاق کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مذہب حیاتِ انسانی کا صرف ایک شعبہ نہیں۔ یہ صرف احساس ہے نہ صرف عمل، بلکہ آدمی کا ہمہ جہت اظہار ہے۔ اس لیے فکر اور وجدان ایک دوسرے کے حریف نہیں، حلیف ہیں۔[12] حقیقت کو سمجھنے کے دو طریقے ہیں۔ تفکری مشاہدہ اور علامات کی تسخیر۔ ثانی الذکر کا مقصود کائنات پر غلبہ پانا نہیں بلکہ اس کی صحیح علم کی روشنی میں حیاتِ روحانی کا صعود و ارتفاع ہے۔[13] آئن اسٹائن نے انھیں بتایا کہ مادہ کوئی وجودِ مستقل نہیں بلکہ باہمی مربوط وقوعات کا نظامِ مسلسل ہے۔ فکر اس عمل میں سے علاحدہ کیے ہوئے 'غیر حرکت پذیر' وقوعات کی بنا پر زمان و مکاں کی حقیقی ماہیت کو بدل دیتی ہے۔ یہ عقلی فکر کے تحلیلی کردار کی کمزوری ہے لیکن سائنسی اور عقلی علم پھر بھی اقبال کے خیال میں شرطِ اوّل ہے۔ وہ مانتے ہیں کہ مذہب کو اس وقت عقلی بنیاد کی اس سے کہیں زیادہ ضرورت ہے جتنی سائنسی اذعانات کو۔[14] اثباتی منطقیت نے سائنس کو عقلی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی، جبکہ اقبال اس کے برخلاف مذہب کو عقلی بنیاد دینے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ اثباتی منطقیت عقلی بنیاد پر مابعد الطبیعیات کی نفی ہے۔ فلسفۂ اقبال اس کا اثبات۔ نظریۂ توثیق پذیر (VERIFICATION THEORY) مذہب اور خدا کی منکر ہے۔ اقبال مذہبی تجربے کی توثیق اعلیٰ تر سطح کے تجربے سے کرتے ہیں

[illegible] کارفرما رہتا ہے۔

کائنات کے سائنسی خاکے میں آزادی کا امکان ہے بھی تو بہت کم۔ اس لیے اقبال سائنس سے استفادے کے باوجود مذہبی تجربے کی طرف لوٹتے ہیں جو آزادی کا ضامن ہے۔ سائنس کی حد سے بڑھی ہوئی طبیعیت (PHYSICATION) مغربی معاشرے کی اسیر صنعت اور اداریت زندگی میں اس قدر نفوذ کر گئی کہ بیسویں صدی میں فرد انسانی محض ایک متبادل مشینی پرزہ بن کر رہ گیا۔ اقبال، جن کے فلسفۂ خودی میں فرد اور اس کی آزادی انفرادیت کا اثبات ہی معاشرے کی صحت و ترقی کا راز ہے، اس صنعتی، میکانکی اور جبر زائیدہ جبر پرور معاشرت کو انسان کی اخلاقی ترقی میں مزاحم سمجھتے ہیں۔ یہی ردِ عمل ہمعصر مغربی مفکرین میں ہائیڈگر اور یاسپرس کا ہوا سارتر اور دوسرے وجودیئین کے یہاں وجودیت کا فلسفہ بن گیا۔ وجودیت نے نطشے کی تنقیدِ مغرب کو آگے بڑھایا۔ کرکے گارنے مذہب کو مذہبی اداروں سے آزادی دلانے کی کوشش کی تھی۔ وجودیت کے شارحین تمام سماجی، سیاسی اداروں کو زندگی کے بے معنی ہو جانے کا ذمہ دار قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک آزادی انسانی وجود کا جوہر ہے، فرد سے موجودہ معاشرے نے یہ آزادی چھین کر اس کی زندگی کو بے معنی بنا دیا ہے۔ انسان ہی کائنات کو آزادی سے روشناس کرتا اور بامعنی بناتا ہے۔ معنی کی دریافت آزادی ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے کہ آزادی ہی نہ صرف عمل بلکہ تمام علم کا بھی سرچشمہ ہے۔ وجودیت نے عقلیت کی کڑی تنقید کی اور عقل کو وجودی تجربے کے حدود میں محض ثانوی درجہ دیا۔ وجودیت کا موضوعی تجربہ فلسفۂ اقبال اور مذہب کے باطنی تجربے کا دوسرا نام ہے۔ اسی تجربے میں انسان کو آزادی و خلاقی کا عرفان ہوتا ہے۔ انسان طبیعی مادّے کی طرح بند، تیار شدہ اور جامد حقیقت نہیں، کشادہ، آزاد اور پُر از امکانات وجود ہے جو خود اپنی تخلیق بھی کرتا ہے اور اپنے ماحول کو بھی ڈھالتا ہے۔ مغرب کے معاشرے کی ہمہ گیر جبریت میں یہ فرد کی آزادی کو از سرِ نو منوانے کا فلسفہ ہے۔ اقبال کے یہاں وجودیت اور اس کے ہمعصر شارحین کا کوئی حوالہ نہیں ملتا لیکن جرمن سے ان کی واقفیت کی بنا پر یہ خوش گمانی بے بنیاد نہ ہو گی کہ وہ اس فلسفے سے

بالکل بے خبر نہ رہے ہوں گے۔ اقبال کی زندگی تک یہ فلسفہ نہ تو تحریک بنا تھا، نہ اس کے پورے امکانات بروئے کار آئے تھے۔ اقبال کے لیے اس فلسفے کی مذہبی تفسیر قابلِ قبول ہوسکتی تھی کیونکہ جس طرح اقبال کے یہاں موضوع و معروض، وجود و شعور، روحانیت و مادیت اور نظریہ و عمل کی دوئی ختم ہوجاتی ہے، اسی طرح وجودیت کے بعض شارحین، خصوصاً سارتر نے بھی ان فلسفیانہ تفریقوں کو انسانی تجربے میں تحلیل کردیا ہے۔ انسانی وجود کا جوہر یعنی آزادی 'ماورا' سے رشتہ رکھتی ہے، مذہبی وجودیت 'ماورا' کو خدا کے مترادف مانتا ہے۔ اس طرح انسانی وجود کی ماورائیت عقیدۂ مذہب پر منتج ہوتی ہے۔ میں نے ایک مقالے میں اقبال کی فکر کے وجودی عناصر کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے، ویسے بھی یہاں صرف اشاروں سے کام لیا جاسکتا تھا۔ ایک نکتہ اور عرض کردوں کہ وجودیت اور بعض دوسرے جدید مغربی مکاتیب کی طرح اقبال بھی غایتی تصورِ کائنات کو رد کرتے ہیں اس لیے کہ اس طرح تعین لازم آتا ہے، جو خودی کے آزادانہ تخلیقی اظہار میں مانع ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وجودیین کی طرح وہ بھی آزادی کو تمام اقدار کا سرچشمہ مانتے ہیں اور اسی نقطۂ نظر سے مختلف فلسفوں کو قبول و رد کرتے ہیں۔

اقبال غایتی نظریے کے خلاف ہیں مگر انسانی وجود اور اس کے عمل کو ان اقدار کے حصول کا تدریجی عمل مانتے ہیں جو انسانی فطرت کا لازمہ ہیں۔ لیکن عمل کی یہ مقصدیت 'ماقبل تعین' کا نتیجہ نہیں، انسانی وجود اپنے مقاصد کا خود تعین کرتا اور ان کی تخلیق کرتا ہے اس عمل کو اقبال خدا کے وجود اور اس کے قوانین کے عرفان کا تابع مانتے ہیں۔ اس طرح ان کے یہاں بے روک انفرادیت پسندی اور حریت کوشی کی جگہ متوازن انفرادیت اور حریت کا تصور ملتا ہے۔ اقبال نے مغربی نظام ہائے ریاست کی تنقید اسی زاویۂ نگاہ سے کی ہے وہ جمہوریت اور اشتراکیت دونوں سیاسی نظاموں پر تنقید کرتے ہیں لیکن دونوں سے ہمدردی رکھتے ہیں۔ اگر اقبال کا نظریہ ریاست تشکیل دیا جاسکتا ہے تو اس میں جمہوریت اور اشتراکیت دونوں کے عناصر موجود ہوں گے۔ مغربی جمہوریت کے سامراجی، سرمایہ دارانہ اور استحصالی کردار کو وہ جمہوریت کے آدرش کی نفی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح اشتراکیت کی سماجی تاریخی جبریت کو بھی انسانی فرد کی آزادی کی نقیض قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اشتراکیت، مغرب کے

سماجی ارتقا کا فطری اور منطقی نتیجہ ہے۔ اسی طرح مخالف عقلیت رجحان اور اداروں سے وابستہ ہونے پر زور مغربی عقلیت کی اس روایت کے خلاف بغاوت ہے جس نے بالآخر کائنات اور سماج ہی نہیں انسانی عمل کو بھی میکانکی اصولوں کا تابع بنا دیا۔

اقبال فطری طور پر ان مغربی فلسفوں سے متاثر ہوئے جنھوں نے خود مغرب کی فکری اور تہذیبی روایت کے خلاف آواز اٹھائی اور اس کے امراض کی تشخیص کی۔ اقبال جو مشرق کو مغرب کی سائنسیت و عقلیت کی طرف پیش قدمی کرتا ہوا دیکھ رہے تھے، اس کا خیر مقدم کرتے ہیں لیکن خطرات سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ ان کی تنقیدِ عقلیت عقل کی نفی نہیں بلکہ عقل کو از سرِ نو استوار بنیادوں پر قائم کرنے کا پیش خیمہ ہے۔ انھیں اپنے عملی فلسفے کے لیے اسلامی ہم عصر فکر سے مواد نہیں مل سکتا تھا، اس لیے انھیں مغربی علوم کے ان نظریوں کی طرف رجوع کرنا پڑا جو ان کے مقصد میں معاون ہو سکتے تھے۔ ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ مغرب کے یک رُخے پن کو جس نے روح کو مادّے سے، عقل کو باطنی تجربے یا وجدان سے اور علم کو عمل سے جدا کر دیا تھا، اسلامی زندگی میں دور کر کے اسلامی اصولوں پر مبنی ایک ایسا نظام پیش کریں جو حقیقت کو من حیث الکل قبول کرے۔ اس کام کے لیے وہ عقلی تفکر کی اہمیت کو مانتے ہیں چنانچہ وہ عقل کی تنقید میں برگساں سے اختلاف کرتے ہیں۔ ایک برگساں ہی نہیں سارے مغربی مفکروں کی تنقید یا تعریف ان کے یہاں اس عملی فلسفے کی روشنی ہی میں سمجھی جا سکتی ہے جسے وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی بنیاد بنانا چاہتے تھے۔ مغرب سے ہماری واقفیت میں اقبال شاید سب سے اہم وسیلہ ہیں، کیونکہ انھوں نے ہمیں خبر ہی نہیں نظر بھی دی۔ وہ مغرب کے خوشہ چیں نہیں عارف تھے، کہیں کہیں انھوں نے تنقید میں افراط سے کام لیا ہے کیونکہ وہ پیغمبر نہیں، مفکر تھے۔ ہم آج بھی مغرب اور فکر کو سمجھنے، برتنے اور اپنانے کے عمل میں ان کے افکار سے مدد لے سکتے ہیں۔ آج کا ذہن انھیں پوری طرح قبول نہ کرنے کے باوجود ان کے افکار کا مرہونِ منت بھی ہے۔ اقبال کے بغیر مغرب شناسی ہی نہیں بلکہ ہماری خود شناسی بھی ادھوری رہتی۔ مذہبی فکر کی تشکیلِ نو میں انھیں متوقع کامیابی نہیں ہوئی۔ کیونکہ ان کی فکر سے اپنا چراغ جلانے والے بیشتر مفکرین و مصلحینِ مذہب احیا پسندی میں مبتلا ہو گئے وہ اقبال کے رومانی آئیڈیل سے زیادہ متاثر ہوئے، اس کی تعقل پسندی سے کم۔

ماضی پرست عصبیت و جنون نے صرف استخواں چُن لیے، مغز اُسی کے ہاتھ آیا جو سیاسی، معاشی اور سماجی نظریات میں اُن سے اختلاف رکھتے ہوئے بھی ان کی فکر و فن کے فکری و عقلی عنصر سے فیضان پاتے رہے۔ ہم اس جدید ذہن کی جو بھی تعریف کریں، یہ ماننا پڑے گا کہ اس کا ایک حصہ خصوصاً مغربی فکر و معاشرت کی طرف اس کا عارفانہ اور تنقیدی رویہ اقبال کے توسط سے ہمارے ذہنی اور عملی مزاج میں شامل ہوگیا ہے۔ اس طرح اقبال کی فکر جدید ذہن کی تشکیل میں ایک اہم قوت کی حیثیت رکھتا ہے۔

حوالہ جات :

1. IQBAL - RECONSTRUCTION OF RELIOUS THOUGHT IN ISLAM (SHIEKH MOHD. ASHRAF, LAHORE, 1944) P. 7
2. ARBERRY, A. J. MYSTERIES OF SELFLESSNESS, PREFACE (JOHN MURRAY. LONDON, W. 1935) P. XIII
3. ABID. P. XIII
4. EF ABID XV
5. RECONSTRUCTION PP. 4-6
6. ABID PP. 13-16
7. ABID P. 16
8. ABID P. 9
9. ABID P. 6
10. ABID PP. 27-28
11. CHRISTOPHER CODWELL CRISISINPHYSICS.
12. RECONSTRUCTION, PP. 1-2
13. ABID P. 16
14. ABID PP. 1-2

قرآنِ مجید کے اسلوبِ تخاطب پر ایک نظر

جناب ضیاء الدین اصلاحی صاحب

مولانا حمید الدین فراہیؒ کو قرآنِ مجید سے غیر معمولی شغف تھا۔ وہ مسلسل تیس سال تک اس پر غور و فکر فرماتے رہے۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے اسرار و حقائق ان پر منکشف کر دیے تھے اور انھیں علومِ قرآنی میں گہری بصیرت حاصل ہو گئی تھی، ان کی اکثر تحقیقات مجتہدانہ اور محققانہ ہیں کہ اگر وہ ابو العلا معری کی طرح فخریہ یہ کہتے کہ :

وانی وان کنت الاخیر زمانہ   لآت بمالم تستطعہ الاوائل

تو بالکل بجا ہوتا۔

مولانا فراہیؒ نظام القرآن کے نام سے ایک عظیم الشان تفسیر لکھ رہے تھے مگر افسوس کہ ہنوز اس کے متفرق اجزا اور بعض سورتوں ہی کی تفسیر لکھ چکے تھے کہ داعیِ اجل کا پیام آ گیا۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔

انھوں نے قرآنی علوم کے مختلف پہلوؤں پر جو کتابیں یادگار چھوڑی ہیں وہ نہایت بیش قیمت اور بڑی اہم ہیں اور ان سے قرآن کی مشکلات کو حل کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر (اعظم گڑھ) مولانا ہی کی یادگار ہے اور اس میں ان ہی کے نہج پر قرآن مجید کی محققانہ تعلیم دی جاتی ہے۔ سنہ ۱۹۳۶ء میں ان کی تصنیفات کی اشاعت کے لیے ان کے شاگرد رشید مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے قرآن فہمی کے لیے دائرۂ حمیدیہ کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا تھا جو اب بھی مولانا کے علوم و افکار کے اداشناس مولانا بدر الدین اصلاحی کے زیر نگرانی قائم ہے۔ حال ہی میں وہاں سے مولانا کی چند اہم تصنیفات شائع ہوئی ہیں، خیال ہوا کہ ان کی ان نئی مطبوعات کے مفید مباحث سے اردو خواں حضرات کو بھی روشناس کرایا جائے تاکہ وہ بھی ان گہرہائے آبدار کی قدر و قیمت کا اندازہ کر سکیں۔ اسی خیال سے یہ مضمون ترتیب دیا گیا ہے اور اس میں مولانا فراہی کی نئی مطبوعہ تصنیف اسالیب القرآن کے ایک اہم حصّے کو ہم نے اپنے لفظوں میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

قرآن کے طرزِ تخاطب کو سمجھنا نہایت ضروری ہے کیونکہ اس کی فہم و معرفت جن باتوں پر موقوف ہے ان میں سے ایک نہایت ہی اہم اور ضروری چیز یہ بھی ہے۔

قرآنِ مجید میں جب صرف ایک شخص سے خطاب ہوتا ہے اور وہاں کوئی صریح اور واضح قرینہ موجود نہیں ہوتا تو عام مفسّرین فوراً یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہاں مخاطب ہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ حالانکہ ایسے موقعوں پر خطاب کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

پہلی صورت مخاطب واحد کی یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خصوصیت سے متوجہ کیا جائے کہ آپ اُمّت کے امام اور ترجمان ہیں ورنہ اصل روئے سخن لوگوں کی جانب ہوتا ہے، چاہے تمام اُمّت کی جانب ہو یا کسی خاص گروہ اور مخصوص جماعت کی طرف۔ پس یہ خطاب درحقیقت نبیؐ کے واسطے سے تمام لوگوں سے ہوتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نبیؐ کے واسطے کے بغیر براہِ راست لوگ مخاطب ہوں۔

ان دونوں صورتوں کو اچھی طرح ذہن نشین کرانے کے لیے بعض مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی صورت کو مندرجہ ذیل مثالوں سے بخوبی سمجھا جا سکتا ہے۔

سورۂ انعام میں ہے:

"اور تمھاری قوم نے اس (قرآن) کی تکذیب کر دی حالانکہ وہ بالکل حق ہے،

کہہ دو میں تمھارے اوپر کوئی داروغہ مقرر نہیں ہوا ہوں۔ ہر بات کے لیے
ایک وقت مقرر ہے اور تم عنقریب جان لوگے [۱]۔"

اس آیت میں ایک ہی شخص یعنی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا گیا ہے، اس
ے بعد جو آیت آرہی ہے اس میں بھی مخاطب ایک ہی شخص کو کیا گیا ہے حالانکہ مقصود پوری
ت سے خطاب ہے، فرمایا :

"اور جب تم ان لوگوں کو دیکھو جو ہماری آیتوں میں مین میخ نکالتے ہیں تو
ان سے کنارہ کش ہو جاؤ، یہاں تک کہ وہ کسی اور بات میں مصروف ہو جائیں
اور اگر شیطان تمھیں بھلا دے تو یاد آنے کے بعد ان ظالم لوگوں کے
ساتھ نہ بیٹھو [۲]۔"

گو خطاب ایک ہی شخص سے ہے لیکن درحقیقت مقصود پوری اُمت کو دو باتوں کی تلقین
ینا ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تم لوگوں یعنی مسلمانوں کی ذمہ داری صرف اس قدر ہے کہ اللہ
ٰ آیتوں کے ذریعے جھٹلانے والوں کو یاد دہانی کرا دو اور اگر یہ لوگ بحث و حجت پر آمادہ
وں تو ان سے روگرانی اور کنارہ کشی اختیار کر لو۔ اس کے بعد جو آیت آرہی ہے، اس میں
ی حقیقت کی مزید وضاحت کی گئی ہے اور خطاب بھی صراحۃً تمام مسلمانوں کی جانب
و کیا ہے۔

"اور جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں ان پر ان لوگوں (کفار) کے حساب کی
کوئی ذمہ داری نہیں ہے، بس یاد دہانی کر دینا ہے تاکہ وہ بھی ڈریں [۳]۔"

یعنی ظلم کرنے والوں کا محاسبہ مسلمانوں کا کام نہیں ہے بلکہ ان کی ذمہ داری محض
ادہانی اور تذکیر ہے، اگر اس کے بعد بھی وہ لوگ کفر کے رویے سے باز نہیں آتے تو
للہ تعالے مسلمانوں سے ان کی قوم کے کفر و انکار کے بارے میں کوئی مواخذہ نہیں
رے گا، کیونکہ تذکیر و ہدایت کے بعد ان کا کام ختم ہو گیا اور مشرکین کے بُرے کاموں کی
مہ داری اب ان پر نہیں رہی۔ قرآن کی ایک دوسری آیت سے بھی اس مفہوم کی تائید
وتی ہے۔ ملاحظہ ہو :

"اور وہ (خدا) کتاب میں تم پر یہ ہدایت نازل کر چکا ہے کہ جب تم سنو کہ آیات الٰہی کا انکار کیا جا رہا ہے اور ان کا مذاق اُڑایا جا رہا ہے تو تم ان کے ساتھ نہ بیٹھو تا آنکہ وہ کسی اور بات میں مشغول ہو جائیں ورنہ تم بھی انہی کے مانند ہو جاؤ گے[۴]۔"

سورۂ انعام کی آیت کا جو مفہوم بیان کیا گیا ہے، اسی کی جانب اس آیت میں بھی اشارہ کیا گیا ہے کیونکہ اس بارے میں سورۂ انعام کے علاوہ قرآنِ مجید کی کسی اور آیت میں کوئی حکم نہیں نازل ہوا لیکن مفسرین نے اُس آیت کو اس آیت سے منسوخ قرار دے دیا ہے جیسا کہ ابن جریرؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں نسخ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس آیت میں میں تو صرف مسلمانوں کو کفّار اور جھٹلانے والوں کے ساتھ اس وقت بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے جب وہ آیات الٰہی کا مذاق اُڑا رہے ہوں، تا آنکہ وہ کسی اور شغل میں منہمک ہو کر آیات الٰہی کے استہزاء سے باز آجائیں۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ اسی طرح کا حکم سورۂ انعام کی آیت میں بھی دیا گیا ہے۔

اس اسلوبِ تخاطب کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو، اللہ نے فرمایا ہے:

فاستقم کما امرت ومن تاب معک ولا تطغوا انہ بما تعلمون بصیر ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار وما لکم من دون اللہ من اولیاء ثم لا تنصرون ..... الخ

"تو تم جمے رہنا جیسا کہ تمھیں حکم ملا ہے اور ان کو بھی جنھوں نے تمھارے ساتھ توبہ کی ہے اور کج نہ ہونا، بے شک جو کچھ تم کر رہے ہو اس کو اللہ دیکھ رہا ہے اور ان لوگوں کی طرف مائل نہ ہو جیو جنھوں نے ظلم کیا کہ تمھیں بھی دوزخ کی آگ پکڑے اور تمھارے لیے اللہ کے سوا کوئی حامی نہیں، پھر تمھاری مدد نہیں کی جائے گی اور نماز کا اہتمام کرو دن کے دونوں حصّوں میں اور شب کے کچھ حصّے میں۔ بیشک نیکیاں دور کرتی ہیں بدیوں کو۔ یہ یاد دہانی ہے یاد دہانی حاصل کرنے والوں کے لیے[۵]۔"

یہاں "ولا تطغوا" کہہ کر در اصل سارے لوگوں اور پوری اُمت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سے خطاب کیا گیا ہے۔ نبیؐ کے واسطے سے اُمت کو مخاطب کرنے کی مثال اس آیت میں بھی ملتی ہے:

یا یہا النبی اتق اللہ ولا تطع الکافرین	اے نبی اللہ سے ڈرو اور کافروں اور منافقوں کا کہا نہ مانو، بیشک اللہ جاننے والا، حکمت والا ہے اور اس چیز کی پیروی کرو جو تمھارے خداوند کی جانب سے تمھاری طرف وحی کی جاتی ہے، بیشک جو کچھ تم کرتے ہو، اللہ ان سے واقف ہے۔

آخر میں جمع کا صیغہ لا کر گویا متنبہ کر دیا گیا ہے کہ یہ خطاب اُمت سے ہے۔ اس کے بعد فرمایا:

"اور اللہ پر بھروسہ رکھو اور اللہ ہی بس کارساز ہے اللہ نے کسی آدمی کے سینے میں دو دل نہیں رکھے، اور نہ تم لوگوں کی بیویوں کو جن سے تم ظہار کر لیتے ہو، تمھاری ماں بنایا اور نہ تمھارے لے پالکوں کو تمھارے بیٹے بنایا یہ سب تمھارے اپنے منہ کی باتیں ہیں۔"[۶]

اس سے صراحتہً ثابت ہو گیا کہ یہ خطاب عام اُمت سے ہے۔

اب دوسری صورت پر غور کیجیے جس میں مخاطب اگرچہ ایک ہی شخص ہوتا ہے مگر روئے سخن نبیؐ کے واسطے کے بغیر لوگوں کی جانب ہوتا ہے، کبھی کبھی اس قسم کا طرزِ تخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کے پہلے یا بعد میں آتا ہے، ایسے موقع پر لوگ بڑی اُلجھن میں پڑ جاتے ہیں۔ چنانچہ ضمیروں کے آگے پیچھے ہونے کی وجہ سے مفہوم کو متعین کرنے میں انھیں سخت دشواری پیش آتی ہے حالانکہ ضمیروں کا یہ ہیر پھیر در حقیقت مرکب تخاطب کے اسلوب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہوتی، فرمایا:

ومن یعش عن ذکر الرحمٰن نقیض	اور جو خدائے رحمان کی یاد سے غفلت اختیار

له شيطانا فهو له قرين وانهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون انهم مهتدون

کرتا ہے، ہم اس کے لیے ایک شیطان مسلط کرتے ہیں، پس وہی اس کا ساتھی ہوتا ہے اور بیشک یہ (شیاطین) ان (غافلوں) کو راستے سے روک دیتے ہیں اور وہ (غافل) خیال کرتے ہیں کہ وہ راہ یاب ہیں۔

یہ ضمیروں کے انتشار اور اختلاف مرجع کی مثال ہے۔ "انہم لیصدون" کا فاعل شیاطین اور "ہم" کا مرجع غافلین ہیں اور یہی غافل لوگ "یحسبون" کے فاعل ہیں۔ مفہوم یہ ہوگا کہ شیاطین خدا کی یاد سے غافل رہنے والوں کو راستے سے پھیر دیتے ہیں، اور غافل لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ وہ (بدستور) راہ راست پر ہیں۔

یہ ایک ضمنی بحث آگئی تھی۔ اب اصل مثال پر غور کیجیے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

"اور تیرے رب کا فیصلہ یہ ہے کہ اس کے سوا کسی اور کی بندگی نہ کرو اور ماں باپ کے ساتھ نہایت اچھا سلوک کرو، اگر وہ تمھارے سامنے بڑھاپے کو پہنچ جائیں، ان میں سے ایک یا دونوں، تو نہ ان کو اُف کہو اور نہ ان کو جھڑکو اور ان سے شریفانہ بات کہو اور ان کے لیے رحمدلانہ اطاعت کے بازو جھکائے رکھو اور دُعا کرتے رہو کہ اے میرے رب ان پر رحم فرما، جیسا کہ انھوں نے بچپن میں مجھے پالا۔"

اسی سلسلۂ بیان میں آگے جو آیات آرہی ہیں ان میں بھی خطاب دو طریقوں سے کیا گیا ہے یعنی کبھی تو واحد کا صیغہ لایا گیا ہے اور کبھی جمع کا۔ مگر دونوں سے مقصود عموم ہے یہ بات اتنی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ معمولی غور و فکر کرنے والے سے بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین تو زندہ ہی نہیں تھے، اس لیے آپؐ کو ان کے ساتھ حُسنِ سلوک کا حکم دینے کے کیا معنی۔ لیکن بعض آیتوں میں خطاب کے عام ہونے کی کوئی صریح اور واضح دلیل نہیں ہوتی، ایسے موقعوں پر صرف اس ذوقِ سلیم سے رہنمائی حاصل ہوتی ہے جو اسالیب کلام سے واقفیت اور حسنِ تاویل کی معرفت

کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ جیسے فرمایا :

"پس تمھیں کیا ہوا ہے کہ تم منافقین کے باب میں دو گروہ ہو رہے ہو، اللہ نے تو انھیں ان کے کیے کی پاداش میں پیچھے لوٹا دیا ہے۔ کیا تم ان کو ہدایت دینا چاہتے ہو جن کو خدا نے گمراہ کر دیا ہے، جن کو خدا گمراہ کر دے تم ان کے لیے کوئی راہ نہیں پا سکتے۔[9]"

یہاں "فلن تجد لہ" میں خطاب عام ہے نہ کہ کسی ایک ہی شخص سے۔ دوسری آیت ملاحظہ ہو۔ قوم عاد کی تیز و تند آندھی سے ہلاکت کے بیان میں ہے :

"تو ان لوگوں کو اس (آندھی) میں ڈھیر پڑے دیکھتا۔[10]"

اس میں بھی خطاب عام ہے اور قرآن کا منشا یہ ہے کہ اے مخاطب اگر تو وہاں موجود ہوتا تو ان لوگوں کو ایسا ہی پاتا۔

ایک جگہ اور ہے :

"سو اب کیا ہے جس سے تو جزا کو جھٹلاتا ہے، کیا خدا سب حاکموں سے بڑھ کر حاکم نہیں ؟[11]"

ذیل میں تخاطب کے اسلوب کے سلسلے کی بعض ضروری باتوں اور اہم نکتوں کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے۔ تخاطب میں مناسب اور برمحل الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں چنانچہ قرآن نے جہاں فطری اور بدیہی باتوں کی تعلیم دی ہے جیسے توحید اور قرابت داروں اور یتیموں کے ساتھ حسن سلوک وغیرہ تو وہاں اس نے "یا ایہا الناس" (اے لوگو!) کہہ کر خطاب کیا ہے یعنی جن باتوں کا تم لوگوں کو مخاطب بنایا جا رہا ہے وہ مجرد انسان ہونے ہی کی حیثیت سے تم لوگوں پر واجب اور لازم ہیں، مگر جب اوامر شریعت اور دین کے فرائض کی تلقین کی جاتی ہے تو "یا ایہا الذین اٰمنوا" (اے ایمان والو!) کہہ کر مخاطب کیا جاتا ہے۔ اس خطاب میں یہ بات مدِ نظر رکھی گئی ہے کہ جن باتوں کا ان لوگوں کو حکم دیا جا رہا ہے وہ ان پر اس وجہ سے لازم ہیں کہ انھوں نے اپنے رب سے اطاعت اور فرمانبرداری کا معاہدہ کیا ہے۔

قرآن مجید نے جہاں استغفر للہ (اللہ سے مغفرت طلب کرو) کہہ کر رسول اکرم صلی اللہ سے خطاب کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اے نبی تم لوگوں کے لیے اللہ سے مغفرت چاہو۔ جیسے فرمایا:

"ہم نے یہ کتاب تم پر حق کے ساتھ اتاری ہے تاکہ تم لوگوں کے درمیان اس کے مطابق فیصلہ کرو جو اللہ نے تمہیں دکھایا ہے اور تم بدعہدوں کے حمایتی نہ بنو، اور اللہ سے مغفرت مانگو، بے شک اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے اور ان لوگوں کی وکالت نہ کرو جو اپنے آپ سے خیانت کر رہے ہیں، اللہ ان لوگوں کو پسند نہیں کرتا جو بدعہد اور حق تلف ہیں، یہ لوگوں سے تو چھپتے ہیں اور اللہ سے نہیں چھپتے حالانکہ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ وہ ناپسندیدہ سرگوشیاں کرتے ہیں اور اللہ جو کچھ وہ کرتے ہیں، سب کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

یہ تم ہو جنھوں نے دنیا کی زندگی میں ان کی مدافعت کی تو قیامت کے دن اللہ سے کون ان کی مدافعت کرے گا۔ یا کون ان کا ذمہ دار بنے گا۔ اور جو کسی بدی کا ارتکاب کرے یا اپنی جان پر کوئی ظلم ڈھائے پھر اللہ سے مغفرت چاہے تو وہ اللہ کو بخشنے والا، رحم کرنے والا پائے گا اور جو کسی بدعت کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کا وبال اسی پر آتا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے[12]۔"

اس آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اے نبی تم حق و انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو اور ظالموں کے لیے مغفرت نہ چاہو، کیونکہ اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور وہ دلوں کے بھید اور مخفی خیانتوں سے واقف ہے اس لیے کسی شخص کو خائن لوگوں کی سفارش اور شفاعت نہیں کرنی چاہیے کیونکہ اسی کا نام جدال باللہ ہے۔ پس ان آیتوں میں مسلمانوں کو خیانت کرنے والوں کے لیے استغفار کرنے سے منع کیا گیا ہے اور توبہ کا عام حکم دیا گیا ہے کہ جو بھی توبہ کرے گا وہ یقیناً اللہ تعالیٰ کو مغفرت کرنے والا اور رحم کرنے والا پائے گا۔ اسی ضمن میں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ کسی مسلمان کو ان لوگوں کے لیے توبہ و استغفار نہیں کرنا چاہیے جو خود توبہ و استغفار کی جانب مائل نہ ہوں۔ یاد رکھو قیامت کا دن عدل اور فیصلہ کا دن ہے اس لیے دنیا میں ان لوگوں

کے بارے میں مخاصمت اور ان کے عذاب کو دفع کرنے کی کوئی کوشش مفید نہیں ہوسکتی۔

یہاں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ خطاب اگرچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا ہے لیکن یہ حکم دراصل تمام قاضیوں اور فیصلہ کرنے والوں کے لیے عام ہے۔ اسی لیے بعد میں خطاب جمع کے صیغے میں کیا گیا ہے گویا نبی اپنی ذات سے پوری امت اور قوم کا نمایندہ ہے، نبی کو مخاطب کرنے سے بات زیادہ موثر اور پُر زور ہو جاتی ہے۔ سورۂ نصر میں آپ کو جو استغفار کا حکم دیا گیا ہے اس کی بھی یہی نوعیت ہے۔

اسلوبِ تخاطب کے سلسلے میں ایک اور قابلِ لحاظ امر یہ ہے کہ پیغمبر اللہ اور بندوں کے درمیان واسطہ ہوتا ہے، وہ بندوں کے سامنے خدا کی ترجمانی کرتا ہے اور خدا کی جناب میں بندگانِ الٰہی کی وکالت کے فرائض انجام دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی وہ خدا کی زبان سے بندوں کو تنبیہ اور پند و نصیحت کرتا ہے اور کبھی بندوں کی طرف سے اللہ سے عرض و معروض کرتا ہے، جس وقت وہ اللہ کے احکام کی ترجمانی کرتا ہے، اس وقت اُس کو کسی ملامت کرنے والے اور جھگڑنے والے کی مطلق پروا نہیں ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ بندوں کی جانب سے خدا کے دربار میں ان کی ترجمانی کے لیے جاتا ہے تو گریہ وزاری بھی کرتا ہے اور سعی و سفارش بھی فرماتا ہے۔ ایسے موقع پر وہ اس کا خیال نہیں کرتا ہے کہ بندوں کے گناہ بہت زیادہ اور بہت بڑے ہیں اور ان کی معافی کے بارے میں اس کی التجا رد کر دی جائے گی۔ چنانچہ بعض دفعہ ایسی باتیں کہہ گزرتا ہے جو ناخوشنودی کا باعث بن جاتی ہیں۔

چونکہ نبی بندوں کا ترجمان ہونے کی حیثیت سے ان کے خیالات کی خدا کے سامنے ترجمانی کرتا ہے اور بندوں سے خدا کے پیغام کی ترجمانی کرتا ہے۔ اس لیے خدا بھی اس سے اسی حیثیت سے خطاب کرتا ہے گویا وہی پوری امت کا قائم مقام ہے۔ اسی لیے جب خدا زجر و عتاب کرتا ہے تو اگرچہ واحد کا صیغہ استعمال کرتا ہے لیکن خطاب عام امت سے ہوتا ہے۔

اس نکتے کو اگر مدِ نظر رکھا جائے تو بہت سے اشکالات حل ہو جائیں گے اور قرآن و انجیل کی اکثر آیتوں کی صحیح تاویل میں اس سے بڑی مدد ملے گی۔ علمائے نصاریٰ نے انجیل کی

آیتوں اور حضرت مسیح علیہ السّلام کے اقوال کی توجیہ میں اسی لیے غلطیاں کی ہیں، یہاں تک کہ بعض ایسی دور از کار تاویلیں کی ہیں جو نہ خدا کے شایان شان ہو سکتی ہیں اور نہ حضرت مسیحؑ کے؛ قریب قریب اسی قسم کے اشکالات ہمارے علما کو بھی پیش آئے ہیں لیکن الحمدللہ انھوں نے نہ صرف آنحضورصلی اللہ علیہ وسلم بلکہ تمام انبیاء کی حرمت و تقدیس کا برابر خیال رکھا ہے۔ علمائے نصاریٰ کی غلطیوں کی ایک مثال ملاحظہ ہو۔ حضرت مسیحؑ کا قول ہے:

الھی الھی لم خذلتنی	اے میرے خداوند، کیوں تو نے مجھ کو چھوڑ دیا۔

ظاہر ہے یہاں مخذول (چھوڑا ہوا) سے یہودی قوم مراد ہے لیکن چونکہ حضرت مسیحؑ ان کے نمائندہ اور ترجمان تھے اس لیے انھوں نے ان کے بجائے اپنا ہی نام لیا۔

خطاب کی ایک قسم التفات بھی ہے، اس لیے اس پر بھی ایک نظر ڈال لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

التفات

قرآن مجید کی حیثیت ایک آسمانی خطیب کی ہے جو روے زمین کے تمام لوگوں سے خطاب کرتا ہے اس لیے کبھی اس کی توجہ داہنی جانب ہوتی ہے اور کبھی بائیں جانب، چنانچہ وہ کبھی اِس شخص کو مخاطب کرتا ہے اور کبھی اُس شخص کو، مثلاً وہ کہتا ہے:

وما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیھم۔	اور ہم نے تم سے پہلے بھی آدمیوں ہی کو دلائل اور کتابوں کے ساتھ رسول بنا کر بھیجا۔ جن کی طرف ہم وحی کرتے رہے۔

پھر وہ لوگوں کی جانب متوجہ ہو کر فرماتا ہے کہ:

فسئلوا اھل الذکر ان کنتم لاتعلمون بالبینات والزبر	تو اہل علم سے پوچھ لو، اگر تم نہیں جانتے۔

پھر وہ نبی کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ:

وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم ولعلھم یتفکرون ۱۲	اور ہم نے تم پر بھی یاد دہانی اتاری تاکہ تم لوگوں پر اس چیز کو اچھی طرح واضح کر دو جو ان کی طرف

اتاری گئی ہے اور تاکہ وہ غور کریں۔

ایسا بھی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ نبی اکرم ہی سے اور آپ کے واسطے سے تمام لوگوں کو مخاطب کرتا ہے کیونکہ اکثر آیتوں میں کلام کی یہ توجیہہ ممکن ہی نہیں۔ جیسے فرمایا:

یا اھل الکتاب قد جاء کم رسولنا یبین لکم کثیرا[14] الخ — اے اہل کتاب تمھارے پاس ہمارا رسول وہ بہت سی باتیں ظاہر کرتا ہوا آگیا ہے....

اس کی یہ تاویل مناسب نہیں ہوسکتی ہے کہ یہاں یہ الفاظ محذوف ہیں اور بات اس طرح کہی گئی ہے کہ:

قل یا ایھا النبی لھم: یا اھل الکتاب... — اے پیغمبر تو ان لوگوں سے کہہ دے کہ اے کتاب والو!

کیونکہ براہ راست اہل کتاب سے خطاب ہی یہاں زیادہ موثر اور بلیغ ہوسکتا ہے اور جہاں نبیؐ کے ذریعہ ان کو مخاطب کرنا مقصود ہوتا ہے وہاں اس کی تصریح کردی جاتی ہے اور "قل" (اے نبی تم کہو) یا "اتل" (اے نبی تم ان سے بیان کرو) کے قسم کے الفاظ لائے جاتے ہیں، اس لیے جو مثال نقل کی گئی ہے، اس میں "قل" کو محذوف ماننے اور کلام کو ظاہر پر محمول نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن میں نبیؐ سے بھی خطاب ہوتا ہے اور اس کے واسطے کے بغیر بھی اور لوگوں سے خطاب ہوتا ہے اور یہ دوسری صورت اکثر ہوتی ہے۔ چنانچہ سورۂ مزمل میں پہلے آنحضورؐ سے اس طرح خطاب ہے۔

"اے چادر لپیٹنے والے رات میں (نماز کے لیے) کھڑے رہو تھوڑا۔"[15]

مگر آخر میں جا کر فرمایا:

"بیشک ہم نے تمھاری طرف ایک رسول کو شہادت دینے والا بنا کر بھیجا ہے، جس طرح فرعون کی طرف ایک رسول کو بھیجا تھا۔"[16]

ظاہر ہے یہ خطاب عام اور تمام لوگوں سے ہے۔

اسی طرح بعض جگہ عام لوگوں سے پوری صراحت کے ساتھ خطاب ہوتا اور اس قسم

کے الفاظ لائے جاتے ہیں۔ یا ایہا الذین آمنو (اے ایمان لانے والو!) یا پھر یا ایہا الناس (اے لوگو!) اسی طرح جن موقعوں پر جمع کا صیغہ ہوتا ہے وہ بھی خطاب کے عام ہونے کی صراحتہً دلیل ہے۔ مثلاً فرمایا:

"لوگو! جو چیز تمھاری طرف تمھارے رب کی جانب سے اتاری گئی ہے اس کی پیروی کرو اور اس کے ماسوا سرپرستوں کی پیروی نہ کرو، بہت کم ہی تم لوگ یاددہانی حاصل کرتے ہو۔"[17]

ابھی تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا تعلق مخاطبین (جن لوگوں سے خطاب کیا جاتا ہے) سے تھا لیکن خطاب کرنے والے کی معرفت بھی اہم اور ضروری ہے کیونکہ گو سارا قرآن وحی الٰہی ہے مگر وہ سب کا سب اللہ ہی کی زبان سے نہیں ادا ہوا ہے بلکہ اس کے ان بعض ایسی دعائیں ہیں جو خدا نے اپنے بندوں کو سکھائی ہیں جیسے سورۂ فاتحہ در اصل ایک دعا ہے۔ اسی طرح اس میں مومنین، کافرین، ملائکہ اور عام انسانوں کے اقوال کی حکایت بھی کی گئی ہے، اگر یہ حکایت صراحتہً ہوتی ہے تب تو اس کے سمجھنے میں کوئی اشکال نہیں ہوتا۔ لیکن کبھی کبھی تصریح نہ ہونے کی وجہ سے دقت پیش آتی ہے۔ ایسی صورت میں خطاب کرنے والے کی تعیین موقع کلام اور حسن تاویل سے ہوتی ہے، اس طرح کے مواقع پر کہیں کہیں بڑے غور و تامل کی ضرورت ہوتی ہے اور غفلت سے لوگوں کو شدید اشتباہ اور غلط فہمی ہو جاتی ہے اور وہ اللہ کی جانب ایسی باتیں منسوب کر دیتے ہیں جو اس کی عظمت شان کے بالکل منافی ہیں۔ مثلاً جن آیتوں میں خدا کے علاوہ دوسروں کا خطاب مذکور ہے ان کی بعض مثالیں حسب ذیل ہیں:

"اور ہم لوگ تیرے خداوند کے حکم کے بغیر نہیں اترتے۔"[18]

ظاہر ہے یہ ملائکہ کا قول ہے، اسی طرح سورۂ صافات میں ہے:

"اور بے شک ہم لوگ (فرشتے) صف بستہ ہیں اور بے شک ہم لوگ پاکی بیان کرنے والے ہیں۔"[19]

التفات کے فائدے

قرآن مجید اور عربی زبان میں التفات کی اکثر مثالیں ملتی ہیں۔ اس کا یہ فائدہ بہت عام ہے کہ سننے والے کو ہوشیار اور خبردار کر دیا جاتا ہے کیونکہ انسان اپنی غفلت اور لاابالی پن کی وجہ سے بہت سی چیزوں کو دیکھتا ہے لیکن ان کی جانب متوجہ نہیں ہوتا بلکہ وہ انہی چیزوں کی جانب متوجہ ہوتا ہے جو اس کے لیے یا تو ناگزیر ہوتی ہیں یا جن سے اس کے اغراض اور فائدے وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ درحقیقت انسان کی مالوف عادت ہے اس لیے التفات کا بہ کثرت استعمال اس جمود و تعطل کو ختم کر کے اس کو فکر و نظر کا عادی بناتا اور سوچنے، سمجھنے کے لیے آمادہ کرتا ہے۔ کیونکہ فکر و نظر التفات ہی کی ایک قسم ہے۔

التفات کے چند مزید فوائد یہ ہیں:

(۱) غائب اور بعید کو اس طرح قریب اور مستحضر کر دینا کہ وہ ذہن میں پوری طرح رچ بس جائے۔ اسی لیے غائب کے بعد حاضر کا صیغہ لایا جاتا ہے مثلاً:

"اور تم میں کا کوئی نہیں جو جہنم میں داخل نہ ہو، یہ تمھارے رب کا آخری فیصلہ ہے، پھر ہم ڈرنے والوں کو نجات دے دیں گے اور ظالموں کو اسی میں چھوڑ دیں گے۔"

اس سے پہلے کفر و انکار کرنے والے انسانوں کا ذکر تھا، ملاحظہ ہو:

"اور انسان کہتا ہے کہ کیا جب میں مر جاؤں گا تو زندہ کر کے نکالا جاؤں گا کیا انسان کو یاد نہیں کہ ہم نے اس کو پہلے پیدا کیا حالانکہ وہ کچھ نہ تھا۔ پس قسم ہے ہم ان کو اور شیطانوں کو ضرور جمع کریں گے، پھر انھیں جہنم کے گرد لا حاضر کریں گے دو زانوؤں پر گرے ہوئے، پھر ہر گروہ میں سے انھیں نکالیں گے جو خدائے رحمان سے بہت اکڑنے والے تھے، سو ہم ان لوگوں سے خوب واقف ہیں جو جہنم میں داخل کیے جانے والے ہیں اور تم لوگوں میں کوئی نہیں جو جہنم میں نہ داخل ہونے والا ہو۔"[20]

اس کے بعد یہ آیتیں آ رہی ہیں:

"اور جس دن ہم متقیوں کو اپنے حضور مہمانوں کی طرح جمع کریں گے اور مجرموں کو جہنم میں لے جا کر داخل کریں گے[۲۱]۔"

مفسرین کا "وارد" کی تاویل میں اختلاف ہے، ایک فریق اس کو عام مانتا ہے مگر دوسرا فریق کہتا ہے کہ یہ مجرمین ہی کے لیے خاص ہے۔ یہاں اس پر بحث کی گنجایش نہیں ہے لیکن اگر موقع کلام اور اسلوب التفات کو مدّنظر رکھا جاتا تو نہ یہ اختلاف ہوتا اور نہ وارد کو کفار کی طرح مومنین کے لیے بھی عام مانا جاتا۔

التفات زور بیان اور خطاب کو موثر اور موکد بنانے کے لیے بھی لایا جاتا ہے، ایسے موقع پر مخاطب کے لیے خطاب کو سننا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کو اظہار شدت کے لیے مخاطب کیا جاتا ہے جیسا کہ فرعون کی ہلاکت کی داستان میں فرمایا کہ:

آلان وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین[۲۲]۔	کیا اب! (ایمان لا رہے ہو) حالانکہ تم نے اس سے پہلے نافرمانی کی اور تم فساد برپا کرنے والوں میں سے تھے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر میں اصحاب قلیب کو بھی اسی انداز سے خطاب کیا تھا چنانچہ غائب اور غیر موجود لوگوں کو آپ نے حاضر متصور کر کے بات فرمائی تھی۔ اس کا مقصد بھی محض بیان میں زور پیدا کرنا تھا۔

کبھی کبھی سننے والے کو حقیر اور ناقابل التفات سمجھ کر اس سے صرف نظر کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے التفات لایا جاتا ہے۔

بعض اوقات خطاب کو قائد اور سردار کی جانب خصوصیت سے مبذول کرنے کے لیے التفات لایا جاتا ہے۔ اس کی غرض تاکید شدید ہوتی ہے۔ آیندہ پیش آنے والی باتوں کے بارے میں اسی حیثیت سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کیا گیا ہے اور اسی بنا پر بعض اوقات آپؐ کو سامعین کے زمرے میں شامل کیا گیا ہے۔

جن لوگوں کی طرف سے انکار یا ناگواری کا اندیشہ ہوتا ہے ان کی تعریض پر بھی التفات دلالت کرتا ہے۔ اس کی مثال سورۂ بقرہ کی ابتدا میں ملتی ہے وہاں نہ تو یہود کو ان کے

نفاق کے بیان میں مخاطب کیا گیا ہے اور نہ کفار سے حق کے واضح ہونے کے بعد بھی ان کے باطل پر اصرار کرنے کے سلسلے میں خطاب کیا گیا ہے۔

(۲) التفات کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک مخاطب سے دوسرے مخاطب کی جانب التفات کیا جائے۔ اس کے گوناگوں فائدے ہیں، چنانچہ مدح کے موقع پر کلام کی ابتدا مخاطب کے درجے کی رفعت و برتری کی تمہید کے لیے غائب کی حیثیت سے کی جاتی ہے پھر مخاطب کا ذکر آتا ہے۔ دعائیہ کلام میں بھی مخاطب کا پہلے غائب اور پھر حاضر کی حیثیت سے ذکر کر کے دعا کی جاتی ہے۔

حوالہ جات:

۱-	قرآن مجید	سورہ انعام	آیت نمبر	۶۶ و ۶۷
۲-	"	"	"	۶۸
۳-	"	"	"	۶۹
۴-	"	" نساء	"	۱۴۰
۵-	"	" ہود	"	۱۱۲ تا ۱۱۴
۶-	"	" احزاب	"	۱ تا ۴
۷-	"	" زخرف	"	۳۶ و ۳۷
۸-	"	" بنی اسرائیل	"	۲۳ و ۲۴
۹-	"	" نساء	"	۸۸
۱۰-	"	" حاقہ	"	۷
۱۱-	"	" تین	"	۷ و ۸
۱۲-	"	" نساء	"	۱۰۵ تا ۱۱۱
۱۳-	"	" نحل	"	۴۳ و ۴۴
۱۴-	"	" مائدہ	"	۱۵

۱- قرآن مجید سورہ مزمّل آیت نمبر ۱ و ۲

۱- 〃 〃 〃 〃 ۱۵

۱- 〃 〃 اعراف 〃 ۳

۱- 〃 〃 مریم 〃 ۶۴

۱- 〃 〃 صافات 〃 ۱۶۵ و ۱۶۶

۱- 〃 〃 مریم 〃 ۶۶ تا ۷۱

۱- 〃 〃 〃 〃 ۸۵ و ۸۶

۲- 〃 〃 یونس 〃 ۹۱

اجتہاد اور تبدیلی احکام

(۲)

مولانا مجیب اللہ ندوی

چوتھا مسئلہ جسے ہمارے دوست عبدالحلیم صاحب ندوی نے نص قرآنی کے خلاف فیصلہ میں بطور مثال پیش کیا ہے وہ طلاق ثلاثہ کا مسئلہ ہے یعنی ایک مجلس میں دی ہوئی تین طلاقیں تین شمار ہوں گی یا ایک، وہ لکھتے ہیں:

"حضرت عمر نے نص قرآنی کے مقابلے میں مصلحتِ وقت کے پیشِ نظر مفادِ عامہ کے خیال اور مفاسد کو دور کرنے کی غرض سے جو اجتہادات کیے ہیں، ان میں ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاق دینے کا معرکۃ الآرا اور اہم مسئلہ بھی ہے چنانچہ آپ کے عہدِ خلافت میں اگر کوئی شخص ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیتا تو ان طلاقوں کو طلاق مغلظہ قرار دیتے، جس کے بعد بغیر حلالہ عورت اپنے پہلے شوہر کے زوجیت میں دوبارہ نہیں جا سکتی"

جہاں تک قرآن کی صراحت کا ذکر ہے اس میں تین طلاق کا ذکر ضرور ہے کہ تین طلاق کے بعد عورت حرام ہو جاتی ہے مگر یہ بات کہ تین طلاق ایک مجلس میں دی جائے یا ایک

لفظ کے ساتھ دی جائے یا تین بار یہ جملہ دہرایا جائے۔ ان تفصیلات کے بارے میں قرآن پاک خاموش ہے۔ یہ تمام باتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے واضح ہوتی ہیں۔ اس لیے سب سے پہلی بات تو یہ کہ حضرت عمر نے جو فیصلہ کیا وہ قرآن کی صراحت کے خلاف نہیں ہے اب رہا سنت کا مسئلہ تو یہ بھی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ یہ ممکن نہیں تھا کہ اس مسئلہ میں قرآن و سنت کی صراحت کے خلاف حضرت عمر کوئی فیصلہ کر دیں۔ اور عام صحابہ اس پر خاموش رہ جائیں جبکہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر وہ لوگ ان کو ٹوک دیتے تھے مگر اس مسئلہ پر صحابہ میں ایک صحابی سے بھی صحیح طریقہ پر اختلاف ثابت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر سب نے زیادہ اعتماد کیا گیا ہے اُن کا فتویٰ خود اس کے خلاف ہے جسے آگے ہم خود نقل کریں گے مگر ائمۂ اربعہ اور پوری اُمت کا تعامل وہی ہے جو حضرت عمر کا اجتہاد کہا جاتا ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں اور حضرت عمر نے اپنے اجتہاد سے اس میں تبدیلی کی ان کا استدلال دو روایتوں پر ہے۔

پہلی روایت

پہلی روایت حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ رکانہ کے والد عبد یزید نے اپنی عورت اُم رکانہ کو طلاق دیدی اور ایک دوسری عورت سے شادی کرلی، مگر دوسری بیوی سے نباہ نہ ہوسکا، یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوا، آپ نے عبد یزید سے کہا کہ تم اپنی پہلی بیوی کو واپس بلا لو، انھوں نے کہا کہ میں نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کا علم ہے تم رجوع کرلو۔

دوسری روایت میں ابو رکانہ کے بجائے خود رکانہ کا واقعہ بیان ہوا ہے اور اس میں لفظ ثلاث (تین) کے بجائے البتہ (قطعی) کا لفظ ہے، بحث آگے آتی ہے۔

دوسری روایت

دوسری روایت طاؤس سے مروی ہے کہ ایک شخص ابو صہبا حضرت ابن عباسؓ سے بہت سوال کیا کرتا تھا، اس نے ایک بار ابن عباس سے کہا کہ آپ کو تو اس کا علم ہوگا کہ عہد نبوی

ہد صدیقی اور ابتداء عہد فاروقی میں تین طلاقیں ایک ہی گنی جاتی تھیں، آپ نے کہا' ہاں
یسا ضرور تھا، مگر جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ اس معاملے میں جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں
س میں ان کو صبر و تحمل سے کام لینا چاہیے تھا تو انھوں نے حکم دیا کہ
تین طلاقیں نافذ کر دی جائیں۔

ان روایات کی صحت و عدم صحت اور ان کے مفہوم کی تعیین پر محدثین نے جو بحثیں
ہیں ان کو ہم بعد میں پیش کریں گے، اس سے پہلے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نفس مسئلہ کو
رآن سنت اور آثار صحابہ اور اُمت کے عام تعامل کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جائے۔

پہلی اور دوسری ہجری تک جب کہ ابھی طلاق اور رجعت کے احکام تفصیل سے
زل نہیں ہوئے تھے، تو اس میں لوگ بڑی بے اعتدالی سے کام لیتے تھے، ایک آدمی جتنی
لاقیں چاہتا تھا' دے دیتا تھا اور پھر عورت جب اس سے علٰحدہ ہو کر کسی اور سے اپنا
ح کرنا چاہتی تھی تو مرد رجوع کر لیا کرتا تھا' اس طرح زندگی میں سو بار بھی وہ طلاق دیتا
ر رجوع کر لیتا، اس کو غصہ آیا' اس نے طلاق دے دی، غصہ فرو ہوا، رجوع کر لیا،
نکہ عورتوں کے لیے یہ صورت انتہائی تکلیف دہ تھی' حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی
رمت میں جب اس طرح کے معاملے پیش ہوتے تھے تو آپ اس کے جواب میں ہمیشہ
تفت فرماتے تھے' اس لیے کہ قرآن میں ابھی صراحۃً کوئی حکم نازل نہیں ہوا تھا۔ چنانچہ
ب "الطلاق مرتان" کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے حکم دیا کہ ایک مرد زیادہ سے زیادہ
ن طلاقیں دے سکتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی زبان سے اس حکم کے نزول کی تفصیل سنیے۔
ضرت عائشہ بیان کرتی ہیں کہ :

"طلاق کا حکم نازل ہونے سے پہلے ایک آدمی جتنی طلاقیں چاہتا تھا
دے دیتا تھا اور پھر عدت ختم ہونے سے پہلے رجوع کر لیتا تھا' یہاں تک
کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ میں نہ تجھ کو علٰحدہ کروں گا اور نہ اپنے
قریب ہی آنے دوں گا۔ اس نے پوچھا یہ کیسے ؟ اس نے کہا کہ میں تجھ کو
طلاق دوں گا اور عدت پوری ہونے سے پہلے رجوع کر لوں گا، پھر اسی طرح

طلاق دیتا اور رجوع کرتا رہوں گا۔ یہ حضرت عائشہ کی خدمت میں آئی اور
اس نے اپنی تکلیف بیان کی، حضرت عائشہ نے اس کا تذکرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
سے کیا، آپ اسے سُن کر خاموش ہو گئے اور اس وقت کوئی جواب نہیں دیا،
اس کے بعد یہ ایت نازل ہوئی۔

الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تصريح باحسان[4]
طلاق دو بار ہے اس کے بعد یا تو بھلائی سے روک لینا چاہیے یا پھر خوش اسلوبی سے چھوڑ دینا چاہیے۔

اس کے بعد طلاق دینا اور رجوع کرنا کھیل نہیں رہا، بلکہ اب ایک آدمی ایک بار یا دو بار طلاق دے کر یا تجدید نکاح کے بعد اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ تیسری بار طلاق دینے کے بعد بیوی کو اپنے پاس رکھنے کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، آپ نے لوگوں کی پچھلی ذہنیت کو بدلنے کے لیے بار بار اس سلسلے میں یہ ہدایت فرمائی کہ لوگ طلاق کو کھیل اور مذاق نہ بنائیں اور اس اجازت سے انتہائی مجبوری کی حالت میں فائدہ اُٹھائیں۔ آپ نے بار بار فرمایا:

"حلال چیزوں میں مبغوض ترین چیز خدا کے یہاں طلاق ہے"

آپ نے نکاح و طلاق کے بارے میں کبھی مذاق اور تفریح کی اجازت کبھی نہیں دی، یعنی اگر کوئی شخص مذاق سے بھی طلاق دے دے تو وہ مذاق بھی سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا:

"تین چیزوں کی سنجیدگی بھی سنجیدگی ہے اور مذاق بھی سنجیدگی ہے۔ نکاح، طلاق اور رجعت"[5]

آپ نے اس بارے میں یہ بھی تاکید فرمائی کہ اگر کسی کو طلاق دینے کی ضرورت پیش آئے تو حالتِ حیض میں طلاق نہ دے، بلکہ طہر یعنی پاکی کی حالت میں دے اور طلاق ایک ساتھ نہ دی جائے بلکہ ایک طلاق دے کر طلاق دینے والا ایک ماہ کا انتظار کرے، اگر اس درمیان اس کے تعلقات درست ہو گئے تو رجوع کرے، ورنہ پھر دوسرے مہینے طلاق دے۔ اس طرح اس کو اچھی طرح غور کرنے اور نادم ہونے کا موقع ملے گا، لیکن اگر اس نے طلاق

(حق) کو بیجا استعمال کیا، یعنی اس نے حالتِ حیض میں طلاق دے دی، یا ایک ہی وقت تینوں طلاقیں دے ڈالیں تو گو اس طرح طلاق دینا، کتاب وسنّت کی وضاحت کے خلاف ہے مگر اس غلطی کی وجہ سے آدمی کو اس کے بنیادی حق سے تو محروم نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس کو اس بات پر سزا دی جا سکتی ہے کہ اس نے غور فکر اور ندامت کے موقع کو ضائع کر دیا، یہی بات ہے جسے آپ نے اور صحابۂ کرامؓ نے اس طرح کے طلاق دینے والوں سے ہمیشہ فرمائی، مقصد یہ ہے کہ طلاق کے معاملے کو ہر صورت میں سنجیدگی پر محمول کیا جائے، اس لیے جب اس نے تین طلاقیں اپنی زبان سے نکال دیں تو اس کو نافذ ہی کیا جائے گا، لیکن چونکہ اپنے حق کے استعمال میں اس نے غلطی کی ہے اس لیے اس کو اس کے ساتھ گنہگار بھی قرار دیا جائے گا، اور سزا بھی دی جا سکتی ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ کرتے تھے[6]۔

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے جب بھی اس طرح کے معاملات پیش آئے، آپ نے ایک طرف تین طلاقیں نافذ کر دیں۔ اور دوسری طرف اس کو گنہگار اور غلط کار بھی قرار دیا۔

حضرت محمود بن لبید سے مروی ہے کہ ایک شخص کے بارے میں آپ کو یہ اطلاع ملی کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں ایک ساتھ دے دی ہیں تو آپ غصے میں کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ میری موجودگی میں کتاب اللہ سے کھیل کیا جا رہا ہے"۔

اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے ان طلاقوں کو نافذ کیا یا نہیں مگر اس روایت کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ آپ نے اس کو ضرور نافذ فرمایا جس کی تائید دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے۔ ابوبکر ابن عربی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"آپ نے اسے رد نہیں کیا یعنی رجوع کا حکم نہیں دیا، بلکہ تینوں کو نافذ کر دیا"۔

حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں ایک طلاق دی اور پھر خود ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

"خدا نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، تم نے سنّت کے

خلاف کیا ہے۔"
اس کے بعد آپ نے فرمایا کہ رجوع کرلو، اور پھر طلاق دینا ہو تو دوسرے طہر میں طلاق دینا۔ ابن عمرؓ نے آپ سے پھر دریافت فرمایا کہ اگر میں نے ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہوتیں تو کیا اس کے بعد بھی رجوع کر سکتا تھا۔ آپ نے فرمایا:

"تم رجوع نہیں کر سکتے تھے، اس کے بعد وہ تم سے بالکل جُدا ہو جاتی اور تمھارے اوپر گناہ بھی ہوتا۔"

جس طرح ایک ساتھ تین طلاق دینا مناسب نہیں ہے، اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق دینا بھی منع ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم کا ارشاد اوپر گذر چکا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ خدا نے اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے، آپ کا اشارہ قرآن کی اس آیت کی طرف تھا:

"اے نبی جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کو پاکی کی حالت میں طلاق دو۔[9]"

جس طرح پہلے شخص کے بارے میں آپ نے غصّہ کا اظہار فرمایا اسی طرح ابن عمر کے واقعہ میں بھی غصّہ کا اظہار فرمایا اور سنّت کے خلاف اور معصیت قرار دیا مگر اس کے باوجود آپ نے اس طلاق کو بالکل رد نہیں فرمایا، اس پر بعض لوگوں کو تعجب بھی ہوا، اور انھوں نے ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ کیا آپ اس طلاق کو طلاق سمجھتے ہیں، انھوں نے کہا کہ خاموش رہو، کیا میری غلطی اور حماقت کی وجہ سے یہ طلاق شمار نہ کی جائے گی؟[11]

ان تمام روایتوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگر طلاق صحیح طریقے پر نہ دی جائے تو بھی وہ طلاق پڑ جاتی ہے، البتہ اس غلطی کی وجہ سے اس فعل کو معصیت کہا جائے گا، پھر اس آخری روایت کے آخری الفاظ پر غور کیا جائے تو اس سے پہلی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے یعنی ابن عمرؓ کے پوچھنے پر آپ نے فرمایا اگر تم اس حالت میں تین طلاقیں دے دیتے تو تمھاری بی بی تم سے علٰحدہ بھی کر دی جاتی، اور تم گنہگار بھی ہوتے، یعنی یکبارگی تین طلاق دینے کے بعد بیوی علٰحدہ تو ہو ہی جائے گی، مگر چونکہ یہ طریقہ غلط ہے، اس لیے آپ نے اس پر غصّہ کا اظہار فرمایا، اس کو خلاف سنّت کہا اور معصیت بنایا تاکہ لوگ آئندہ اپنے حق کا استعمال

صحیح طور پر کریں۔

تیسری روایت ملاحظہ ہو، سہیل بن سعدؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص عویمر کو اپنی بیوی پر شبہ ہوا، انھوں نے آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر پوچھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے پاس کسی مرد کو دیکھے تو اس کو قتل کر دے، یا کیا کرے، آپ نے فرمایا، اس بارے میں خدا کا حکم نازل ہو چکا ہے، جاؤ اپنی بیوی کو لے کر آؤ، جب وہ لے آئے تو آپ نے ان دونوں کو لعان کا حکم دیا انھوں نے لعان کیا، اس کے بعد عویمر نے کہا کہ اب میں جھوٹا ٹھہروں گا، اگر اس کو بیوی بنائے رکھوں، چنانچہ انھوں نے آنحضرتؐ کے ارشاد سے پہلے ہی تین طلاقیں دیدیں، اور آپ نے ان کو نافذ کر دیا، یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ لعان میں تفریق حاکم ہی کے ذریعہ ہوتی ہے، اور یہ فرض آپ نے خود انجام دیا۔

اس سلسلے میں ایک روایت اور ملاحظہ ہو، عبادہ بن صامتؓ سے مروی ہے کہ ان کے دادا نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں۔ انھوں نے رسول اللہؐ سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا تمھارے دادا نے خدا کا خوف نہیں کیا، محض تین طلاقوں کا ان کو حق تھا، بقیہ ۹۹ طلاقیں ظلم و زیادتی ہے، خدا چاہے گا تو معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا تو عذاب دے گا۔

اس روایت پر شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس میں ان کے باپ یا دادا کا ذکر ہے اور ان میں سے کسی نے اسلام کا زمانہ نہیں پایا، اس لیے ان کے بارے میں سوال کے کیا معنی، مگر یہی روایت عبادہ بن صامت سے دارقطنی اور مجمع الزوائد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے کہ میرے بعض بزرگوں میں سے کسی نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دی اور ان کے لڑکوں نے آنحضرتؐ سے دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا:

"تین طلاق سے عورت اس سے جدا ہو گئی، اگرچہ یہ سنت کے خلاف ہے۔"[۱۲]

گو دونوں روایتوں پر محدثین نے کلام کیا ہے لیکن اوپر کی احادیث کی روشنی میں اس کو دیکھا جائے، تو یہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے۔

ایک اور روایت حضرت حسن سے مروی ہے، انھوں نے بیان کیا کہ میں نے اپنی

بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، بیوی کو اس کا بڑا رنج ہوا' اس پر انھوں نے کہا کہ اگر میں نے قطعی طلاق نہ دے دی ہوتی تو رجعت کرلیتا، مگر اب مجبوری ہے' اس لیے کہ میں نے رسول اللہؐ سے سُنا ہے کہ جو تین طلاقیں طہر میں دے، یا تین مہینے میں دے، یا ایک ساتھ تین طلاقیں دے تو وہ عورت حرام ہو جاتی ہے۔ اب بغیر نکاح ثانی وہ میرے ساتھ نہیں رہ سکتی[۱۲]۔

اسی طرح حفص بن عمرؓ اور عبدالرحمٰن بن عوف کے بارے میں بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے ایک مجلس میں تین طلاقیں دیں اور نبی کریمؐ کو اطلاع ہوئی مگر آپ نے اُسے ایک نہیں قرار دیا۔

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حیض میں یا ایک مجلس میں یا ایک طہر میں دی گئی تین طلاقوں کے بارے میں ہمیشہ آپ نے مرد عورت کے درمیان جدائی کا فیصلہ فرمایا۔

ان ارشادات نبوی کے بعد اب ممتاز صحابہ کے آثار و فتوی پر بھی ایک نظر ڈال لیجیے۔

حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ ان کے سامنے ایک شخص آیا' اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے دی ہے۔ آپ نے فرمایا:

"تین ہی سے تمھاری عورت تم سے جدا ہو گئی"

حضرت علیؓ کے پاس بھی ایک ایسا ہی شخص آیا' اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دے دی ہے۔ انھوں نے کہا کہ تین ہی طلاق نے تمھارے اوپر تمھاری بیوی کو حرام کر دیا۔ بقیہ طلاقوں کو دوسری بیویوں میں تقسیم کر دو[۱۴]۔

حضرت علیؓ کے اس فتوے کے بارے میں ممتاز تابعی امام اعمش بیان کرتے ہیں کہ کوفے میں ایک شیخ حدیث سے میں نے سُنا کہ وہ حضرت علی کے بارے میں یہ بیان کر رہے تھے کہ میں نے ان سے سُنا ہے کہ جو ایک مجلس میں تین طلاق دے، وہ ایک شمار ہو گی، کوفے میں یہ نیا فتویٰ تھا' اس لیے لوگ جوق درجوق یہ روایت سُننے کے لیے ان کے پاس آنے لگے' میں بھی ایک دن ان کے پاس پہنچا اور ان سے کہا کہ آپ نے کس طرح سُنا ہے کہ حضرت علی ایک ہی وقت میں دی گئی تین طلاقوں کو ایک سمجھتے تھے؛ انھوں نے وہ روایت بیان کی۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ کو یہ روایت کیسے پہنچی ہے۔ انھوں نے کہا کہ میرے

پاس یہ روایت لکھی ہوئی موجود ہے، چنانچہ انھوں نے وہ تحریر پیش کی۔ امام اعمش کہتے ہیں کہ میں نے اس کو پڑھا تو اس میں یہ تحریر تھا:

"یہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنا ہے کہ فرماتے تھے کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں تین طلاق دے دے تو وہ عورت بائن ہوگئی اور جب تک وہ حلالہ نہ کرے، اس وقت تک وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوسکتی۔"[15]

امام اعمش کہتے ہیں کہ میں نے کہا کہ افسوس ہے کہ یہ تو بالکل اس کے خلاف ہے جو آپ بیان کر رہے ہیں، انھوں نے کہا صحیح تو یہی ہے جو اس میں لکھا ہے مجھے لوگوں نے یہ روایت اس طرح بیان کرنے پر آمادہ کیا، حضرت علیؓ کے فتاوے عام طور پر کوفے میں معروف ومشہور تھے، اس لیے لوگوں کو تعجب ہوا اور لوگ جوق در جوق یہ نئی روایت سننے کے لیے آنے لگے .... امام اعمش نے ان لوگوں کا نام تو نہیں بتایا، جن لوگوں نے ان کو اس پر آمادہ کیا تھا قیاس یہی ہے کہ حضرت علیؓ کے مخالفین نے ایسا کرایا ہوگا۔

حضرت ابن مسعودؓ کے پاس ایک شخص آیا، اس نے کہا کہ میں نے گذشتہ رات اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں، آپ نے پوچھا یکبارگی، اس نے کہا، ہاں، آپ نے پھر اس سے سوال کیا کہ تم اس کو اپنے سے جدا بھی کرنا چاہتے ہو، اس نے کہا ہاں، آپ نے کہا کہ تمھارا جو ارادہ ہے وہ پیدا ہوگیا یعنی تمھاری عورت تم پر حرام ہوگئی۔ الخ

حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ رسول اللہؐ نے مجھ سے فرمایا کہ اے معاذ! جو شخص غیر مسنون طریقے پر دو یا تین طلاق دے دے ہم اس کی اس بدعت کو نافذ کر دیں گے۔

حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ اوپر گزر چکا ہے کہ آنحضرتؐ سے انھوں نے پوچھا کہ اگر میں حیض کی حالت میں تین طلاق دے دیتا تو وہ پڑ جاتیں۔ آپ نے فرمایا تین طلاق بھی پڑ جاتی اور تم گنہگار بھی ہوتے، اب ان کا فتویٰ بھی سنیے:

نافع بیان کرتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ اس شخص کے بارے میں جو ایک ساتھ تین طلاق دے یہ کہا کرتے تھے کہ

" اس کی عورت تو اس سے جُدا ہو گئی مگر اس نے یہ طریقہ اختیار کر کے خدا کی معصیت اور سنت نبوی کی مخالفت کی۔"[19]

حضرت ابن عمرؓ کو آنحضرتؐ نے جو رجعت کا حکم دیا تھا، اس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی تھی کہ جتنی طلاق بھی غلط طریقے پر دے دی جائے گی، اس کے بعد بھی رجعت کی جا سکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو حالتِ حیض میں یکبارگی تین طلاقیں دے دی ہیں۔ آپ نے فرمایا تم نے اپنی بیوی کو جُدا کر دیا، اس نے کہا کہ اسی طرح ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو طلاق دے دیا تھا۔ مگر آنحضرت نے ان کو رجعت کو حکم دیا تھا۔ مگر تم نے کوئی گنجایش باقی نہیں رکھی،

اسی طرح حضرت عائشہؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابن زبیرؓ سب نے متفقہ طور پر مدخول بہا کے بارے میں یہ فیصلہ کیا کہ اس کو تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی بیہقی اور موطا امام مالک میں ان کے فتاوے موجود ہیں، گو یہ فتوے غیر مدخول بہا کے بارے میں ہیں اور یہاں بحث مدخول بہا کی ہے۔ مگر اس سے تو یہ اندازہ ہو ہی جاتا ہے کہ یکبارگی دی گئی تین طلاقیں نافذ کر دینے کا فتویٰ ان بزرگوں نے دیا ہے۔

اب اس سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ (جن کی روایت پر دوسرے لوگوں کے استدلال کی بنیاد ہے) کے ان اقوال اور فتویٰ کو دیکھیے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو تین ہی شمار کرتے تھے۔

مجاہد سے روایت ہے کہ میں ابن عباس کی خدمت میں موجود تھا کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں۔ یہ سُن کر وہ کچھ دیر خاموش رہے ان کی خاموشی سے مجھے گمان ہوا کہ وہ اس طلاق کو رجعی قرار دیں گے مگر انھوں نے فرمایا کہ لوگ حماقت کر بیٹھتے ہیں پھر یہاں آکر ابن عباس! ابن عباس پکارتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جو اس سے ڈرتا ہے، وہ اس کے لیے راہ پیدا کر دیتا ہے، تم اس سے ڈرتے

نہیں، اس لیے میں تمھارے لیے کوئی راہ نہیں پا رہا ہوں۔ تم نے خدا کی نافرمانی کی اور تمھاری بیوی تم سے جدا ہو گئی۔

ابو داؤد نے یہ روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ مجاہد سے یہ روایت دوسرے سلسلۂ سند سے ثابت ہے اور ان کے متعدد شاگردوں کا نام لیا ہے جیسے عکرمہ، سعید بن جبیر، عطا، مالک بن حارث وغیرہ۔ جنھوں نے ان سے ایک مجلس کی تین طلاقوں کو تین ہی نافذ کرنے کے فیصلہ کو نقل کیا ہے۔

دار قطنی اور بیہقی نے ان میں سے ہر ایک کی روایت کو الگ الگ نقل کر دیا ہے، بیہقی کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کے دس جلیل القدر شاگردوں نے ان سے روایت کی ہے کہ

"ابن عباس نے ایک مجلس میں دی گئی تین طلاقوں کو . . . . جائز رکھا اور نافذ کیا۔"

امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے کہ ابن عباسؓ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو سو طلاقیں دے دی ہیں۔ انھوں نے کہا کہ تین ہی سے تمھاری بیوی مطلقہ ہو گئی بقیہ ۹۷ طلاقوں کے ذریعے تم نے اللہ کی آیات کے ساتھ استہزا کیا ہے جو تمھارے لیے قیامت میں وزر ہوں گی۔

حضرت ابن عباسؓ کے شاگرد مالک بن حارث روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ میرے چچا نے ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی ہیں۔ عمرو بن دینار سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آسمان کے تاروں کے برابر طلاقیں دی تھیں۔ انھوں نے فرمایا کہ ان سب نے خدا کی نافرمانی کی، اس لیے خدا نے انھیں شرمندہ کیا اور ان کے لیے راہ نہیں پیدا کی۔

حضرت ابن عباس کے شاگردوں میں صرف ایک شاگرد طاؤس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ وہ تین طلاق کو ایک سمجھتے تھے۔ مگر ابن طاؤس کہتے تھے کہ

"جو شخص یہ بیان کرے کہ طاؤس ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کو ایک سمجھتے تھے، وہ جھوٹا ہے۔"[16]

اور ابن عباس کے فتاوے نقل کیے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک صاحب افتا و قضا

سمجھا جاتا ہے اور ان ہی کے فتاویٰ پر پوری جماعت صحابہ اور اس کے بعد پوری امت کا تعامل ہے اور اسلامی فقہ کی بنیاد کتاب و سنت کے نصوص کے بعد ان ہی کے فتاوی و اجتہادات پر ہے۔

اب اس کے بعد تابعین، تبع تابعین، ائمہ اربعہ کے فتاوی اور جمہور امت کی رائیں ملاحظہ ہوں۔

ابن رجب جنھوں نے اس مسئلہ پر مستقل رسالہ لکھا ہے وہ لکھتے ہیں:

"جن صحابہ، تابعین اور ائمہ سلف کے فتاوی حلال و حرام کے سلسلے میں معتبر سمجھے جاتے ہیں، ان میں سے ایک شخص سے بھی صراحۃً یہ ثابت نہیں ہے کہ مدخول بہا عورت کو یکبارگی کوئی تین طلاق دے دے تو اس کو انھوں نے ایک شمار کیا ہو۔[17]"

شیخ ابن ہمام فتح القدیر میں لکھتے ہیں:

"مجتہدین صحابہ کی تعداد بیس سے زیادہ نہیں ہے، ان کے علاوہ بہت تھوڑے ہیں اور تمام صحابہ انہی کے فتویٰ پر عمل کرتے تھے اور ان ہی سے فتویٰ لیتے تھے۔ ان میں سے اکثر کے فتوی ہم نے نقل کر دیئے ہیں کہ وہ نہایت واضح طور پر ایک مجلس کی تین طلاقوں کو نافذ کرتے تھے، اور صحابہ میں ان کا ایک بھی مخالف نظر نہیں آتا۔[18]"

اس سلسلے میں ائمہ اربعہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر عدد کی تصریح کے ساتھ اس نے تین طلاقیں دی ہیں تو عورت خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ اس کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ ....
..... البتہ اگر محض لفظ طلاق کی تکرار کی ہے تو اس میں ائمہ کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے۔

ابن ہبیرہ لکھتے ہیں:

"ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر تین طلاق عدد کی تصریح کے ساتھ یا ایک ہی حالت ایک طہر میں تین طلاقیں دی جائیں تو پڑ جائیں گی۔ اس میں کسی کا

اختلاف نہیں ہے"[19]

البتہ اس بارے میں ان ائمہ کی رائیں مختلف ہیں کہ یہ طلاق طلاق سنت سمجھی جائے گی یا طلاق بدعت" امام ابو حنیفہ اور امام مالک اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں اور امام شافعی اور امام احمد اسے بھی طلاق سنت کہتے ہیں جو ائمہ اس کو طلاق بدعت کہتے ہیں ان کے پیش نظر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، جس میں آپ نے اس کو خلاف سنت اور معصیت قرار دیا ہے اور پھر یہ چیز بھی ان کے پیش نظر ہے کہ اس کے نفاذ سے طلاق کا وہ اصل طریقہ لوگوں کے ذہن سے محو نہ ہونے پائے جس کی صراحت کتاب وسنت میں ہے۔

اور جو ائمہ اس کو سنت قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر غالباً یہ بات ہے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو نافذ کیا تو اس کو بھی سنت کہنا چاہیے۔

اگر اس نے اپنی بیوی کے سامنے محض تین طلاق کا لفظ دہرایا ہے مثلاً یوں کہا کہ طلاق طلاق طلاق تو امام مالک یہ کہتے ہیں کہ اس میں اس کی نیت دریافت کی جائے گی؛ اگر تاکید مقصود تھی تو ایک، ورنہ تین طلاقیں پڑ جائیں گی، اور ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ جس سے اس نے مباشرت نہیں کی ہے، وہ ایک ہی طلاق کے بعد بائن ہو جائے گی۔ اس کے بعد اس کو طلاق دینے کا اختیار باقی ہی نہیں رہے گا۔

غرض یہ ہے کہ اس بارے میں ان ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مجلس میں یا ایک حالت میں دی گئی تین طلاقیں پڑ جاتی ہیں۔

حافظ ابن قیم نے اثرم تلمیذ امام احمد کا قول نقل کیا ہے کہ وہ طلاق ثلاثہ کو ایک سمجھتے تھے مگر حنبلی مسلک کی مشہور کتابیں خرقی، مقنع، محرر وغیرہ میں یہ تصریح ہے کہ اثرم نے امام احمد سے پوچھا کہ ابن عباسؓ کی اس روایت کو آپ کس بنا پر چھوڑتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا کہ:

"لوگوں کی کثرت سے یہ روایتیں کہ ابن عباس تین طلاقوں کو تین سمجھتے تھے"

قاضی ابو یعلی حنبلی نے امام احمد کا وہ خط طبقات الحنابلہ میں نقل کیا ہے جو انھوں نے مسدد بن مسرہد کو لکھا تھا، اس میں ہے کہ:

"جس نے ایک مجلس میں ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں دیں، یعنی یہ کہا کہ
میں نے تین طلاق دی تو اس نے نادانی کا کام کیا اور اس کی بیوی اس
پر حرام ہو جائے گی؛ یہاں تک کہ وہ حلالہ نہ کرائے۔"[20]

اب ایک طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعدد فیصلے، مجتہدین صحابہ کے فتوے تابعین اور ائمہ اربعہ کے مسالک اور جمہور امت کا ان پر تعامل ہے، دوسری طرف دو روایتیں ملاحظہ ہوں، جن کی بنا پر یہ کہا جاتا ہے کہ طلاق ثلاثہ کا نفاذ تو حضرت عمرؓ نے نص صریح کے خلاف کیا۔

دادا کی وراثت

قرآن نے دادا کی وراثت کا ذکر ہی نہیں کیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے دادا کو باپ کے مانند قرار دیا مگر حضرت زید بن ثابت کی رائے یہ تھی کہ باپ موجود نہ ہو تو دادا کے بجائے بھائی وارث ہوں گے چنانچہ عام صحابہ نے اسی کو اختیار کیا۔ مگر دادا کی وراثت کے مسئلہ کو نہ جانے کیوں ہمارے دوست نے ان مثالوں کے ساتھ پیش کیا ہے جس میں نص قطعی کی غیر موجودگی میں صحابہ نے اجتہاد سے کام لیا ہے اس بارے میں تو کسی کی دو رائے نہیں ہے کہ اگر نص قطعی موجود نہ ہو تو پیش آمدہ مسئلہ میں قیاس استحسان، مصالح مرسلہ وغیرہ کے ذریعے اجتہاد کیا جائے گا۔ ہمارے دوست شاید صراحۃ النص دلالۃ النص اور اشارۃ النص کے فرق کو سامنے نہ رکھ سکے ورنہ وہ کبھی اس مسئلہ کو نص قطعی کے خلاف نہ کہتے خود الشیخ بدر المتولی عبد الباسط کے جس مضمون کا انھوں نے حوالہ دیا ہے وہ لکھتے ہیں:

"یہ کہا جا سکتا ہے حضرت زید اور حضرت علی کی رائے اور پھر حضرت عمرؓ کا ان
دونوں کی موافقت میں اپنی رائے سے رجوع کر لینا، نص قطعی کی موجودگی میں
ایسا اجتہاد ہے جس سے نہ صرف اس کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے بلکہ
ان تینوں حضرات سے زیادہ صاحب نظر صحابی حضرت ابوبکر کی رائے کے
بھی خلاف ہے۔ لیکن اس شبہ کا جواب بہت آسان ہے۔ درحقیقت لفظ

اَب (باپ) کا جد (دادا) پر اطلاق کرنا حقیقی نہیں بلکہ اطلاق مجازی ہے بالکل اسی طرح جس طرح قرآن کریم نے لفظ اَب "کو عم (چچا) جد (دادا) کے لیے استعمال کیا ہے چنانچہ سورۃ بقرہ میں ارشاد خداوندی ہے یعنی کیا تم لوگ اس وقت موجود تھے جس وقت یعقوب کے پاس فرشتۂ موت آیا تو انھوں نے اپنے بیٹوں کو مخاطب کر کے کہا کہ میرے بعد تم لوگ کس کی پرستش کرو گے؟ تو ان سبھوں نے کہا کہ ہم آپ کے خدا اور آپ کے "آبا" (یعنی باپ دادا) ابراہیم و اسماعیل اور اسحاق کے خدا کو یکتا معبود مانیں گے اور ہم اس کے آگے سرِ تسلیم خم کریں گے۔"

اور یہ بات تو ہر ایک جانتا ہے کہ حضرت اسماعیل حضرت یعقوب کے عم (چچا) تھے دادا نہیں تھے۔

استاذ عبدالباسط صاحب کے لکھنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے باپ پر جو قیاس کیا تو وہ مجازی معنی کے اعتبار سے قیاس کیا وہ اس کے حقیقی معنی نہیں نچہ آیت میں باپ، دادا اور چچا سب کے لیے " اب " کا لفظ استعمال ہوا ہے ہے کہ جس نص سے کئی پہلو نکلتے ہیں ان میں سے کسی ایک کو اجتہاد کے ذریعے اختیار ں مضائقہ نہیں اور نہ اس کو اجتہاد سے روکا گیا ہے۔ لیکن اس سے یہ استدلال ں ہے کہ آپ نے نص صریح کے خلاف فیصلہ کیا۔ حضرت زید نے چونکہ یہ ثابت ورثہ کی ترتیب کے اعتبار سے بھائی مقدم ہیں اس لیے حضرت عمر نے حضرت کے اجتہاد کے مقابلے میں حضرت زید کے اجتہاد کو جو صحابہ میں وراثت اور فرائض ں کے سب سے زیادہ ماہر تھے، ترجیح دی۔ یہاں نص قطعی کے مقابلے میں اجتہاد کا ی نہیں تھا۔ امید ہے کہ اتنی وضاحت سے مسئلہ کی اصل حیثیت سامنے آجائے گی۔

، آدمی کے بدلے کئی قتل

چھٹا مسئلہ جسے اجتہادِ صحابہ کے سلسلے میں بطور مثال پیش کیا گیا ہے۔

یہ ہے کہ ایک آدمی کے قتل میں کئی آدمی شریک ہوئے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے جب یہ قضیہ پیش ہوا تو آپ نے ان سب کو قصاص میں قتل کرا دیا۔ راقم کے نزدیک یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ ایک آدمی کے بدلے کئی آدمیوں کا قتل کرنا قرآن کی صراحت کے بالکل خلاف ہے بلکہ مسئلہ صرف آیت قصاص سے استنباط اور اجتہاد کا ہے، آگے اس کی تفصیل دی جاتی ہے۔

اس سے پہلے چونکہ اس طرح کا کوئی قضیہ پیش نہیں آیا تھا اور اس کی نظیر موجود نہیں تھی اس لیے بادی النظر میں اسے قرآن کی صراحت کے خلاف فیصلہ قرار دیا گیا تھا۔ چنانچہ عبدالحلیم صاحب ندوی لکھتے ہیں :

"قرآن میں جو دو آیتیں قصاص سے متعلق وارد ہوئی ہیں ان کا حکم یہ ہے کہ ایک جان کے بدلے صرف ایک ہی جان لی جا سکتی ہے اور چونکہ حضرت عمرؓ کا فیصلہ اس کے خلاف ہے اس لیے یہ ان کا فیصلہ گویا نص قطعی کے مقابلے میں اجتہاد ہے۔"

ہمارے دوست نے نہ جانے کیسے "ایک جان کے بدلے ایک ہی جان لی جا سکتی ہے" کی قید لگا کر حضرت عمرؓ کے فیصلے کو نص قطعی کے خلاف سمجھ لیا۔ حالانکہ ان دونوں آیتوں میں کہیں حصر اور تحدید کا پہلو نہیں نکلتا۔ دونوں آیتیں جن کا حوالہ دیا گیا ہے الحر بالحر والعبد بالعبد اور والنفس بالنفس میں نفس قصاص کا بیان کرنا مقصود ہے ان میں ایک یا دو کی صراحت قرآن کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے ان دونوں میں الف لام جنس کا ہے حصر کا نہیں۔ اگر ایک کی تعیین مقصود ہوتی تو اسے نکرہ لایا جاتا یا ایک کی تصریح ہوتی اگر اسے حصر سمجھ لیا جائے تو پھر آزاد کے بدلے غلام یا مرد کے بدلے عورت قتل نہیں کی جا سکتی جیسا کہ بعض لوگوں نے سمجھا ہے مگر جمہور امت نے اسے قبول نہیں کیا ہے اور اس پر کبھی عمل نہیں کیا گیا۔

اس آیت کی شانِ نزول پر اگر ہمارے دوست نے غور کیا ہوتا تو یہ بات خود ہی واضح ہو جاتی کہ یہاں مقصود اس ذہنیت کی تردید ہے جو جاہلیت میں موجود تھی یعنی وہ آزاد کے

بدلے آزاد کو قتل نہ ہونے دیتے تھے یا عورت کے بدلے مرد کو نہیں قتل کرتے تھے۔ یہاں ایک یا دو کی صراحت سرے سے مقصود ہی نہیں ہے۔ امام رازی لکھتے ہیں:

"آیت صرف یہ بیان کرنا چاہتی ہے کہ دو آزادوں میں بھی قصاص جاری ہوگا اور مردوں میں بھی جاری ہوگا اور دو عورتوں میں بھی۔"[21]

پھر تمام استدلال کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ:

"یہ بات ثابت ہے کہ ایک آدمی کے قتل میں اگر ایک جماعت شامل ہے تو وہ قتل کی جائے گی اور تراجح نہیں ہوگا۔"[22]

اس سے زیادہ صراحت علامہ ابوحیان نے کی ہے۔ انھوں نے اس آیت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس میں حصر مانا جائے تو اس کی وجہ سے سورہ مائدہ کی آیت کو منسوخ ماننا پڑے گا حالانکہ یہاں نسخ کا وجود نہیں ہے اس لیے

یہ آیت حصر پر دلالت نہیں کرتی بلکہ یہ صرف قصاص کی فرضیت کو ان لوگوں کے درمیان میں بتاتی ہے جس کا ذکر اوپر ہوا۔[23]

پھر آگے امام مالک کا قول آیت کی تفسیر میں نقل کرتے ہیں:

امام مالک نے کہا کہ اس آیت کی بہترین تفسیر جو میں نے محفوظ کی ہے وہ یہ ہے کہ اس آیت قصاص میں جنسِ ذکر (مرد) اور جنس اُنثیٰ (عورت) کو برابر کیا گیا ہے۔ اُنثیٰ کی تکرار تاکید اور جاہلیت کے طریقے کو ختم کرنے کے لیے اہتمام کے طور پر لائی گئی ہے۔[24]

ان تمام تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ اس آیت میں نفس قصاص کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس میں اہل جاہلیت نے جو بے عنوانی پیدا کر دی تھی اس کو ختم کرنا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک کے بدلے کئی آدمیوں کو قتل کیا تو وہ فیصلہ یہی نہیں کہ قرآن کی صراحت کے خلاف نہیں ہے بلکہ قصاص کا جو مقصد قرآن نے بیان کیا ہے اس کو انھوں نے اپنے جہاد سے پورا کیا۔ قرآن نے قصاص کا مقصد یہ بتایا ہے کہ

"قصاص میں تمھارے لیے زندگی ہے۔"

یہ زندگی اس لیے ہے کہ اگر قاتل کو بھرپور سزا نہ دی جائے تو معاشرے میں
ت سے لوگوں کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی اور قاتل کے ہاتھ میں جو قتل کا خون لگ
ہے وہ اسے بہت سے لوگوں کے قتل پر ابھار سکتا ہے اور پھر اس کی اس حرکت
، دوسرے لوگ بھی اس فعل شنیع کے مرتکب ہو سکتے ہیں جیسا کہ حال کا مشاہدہ ہے۔ اگر
فعل کئی آدمی مل کر کریں تو کیا قرآن کا مذکورہ منشا بدل جائے گا؟ کیا ان چند آدمیوں کو
کر کے معاشرے کے بہت سے افراد کو زندگی بخشنا عین منشائے خداوندی کے مطابق
یں ہے؟

والہ جات:

ایک لفظ کی قید سمجھ میں نہیں آئی۔ ایک مجلس میں تین طلاق کا لفظ کہہ کر طلاق دی جائے یا ایک
مجلس میں تین بار طلاق کا لفظ ادا کر کے طلاق دی جائے۔ ان دونوں صورتوں میں ایک
مجلس میں تین طلاق دینے کا اطلاق ہوگا۔

۔ متقدمین سب سے پہلے ابن حزم ظاہری اور متوسطین میں امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم
نے اس مسئلہ پر جمہور امت سے اختلاف کیا ہے۔ اس وقت اہل حدیث حضرات اس
مسئلہ کو اپنا مسلک بنائے ہوئے ہیں ورنہ ائمہ اربعہ اور جمہور امت میں کوئی اس کا
قائل نہیں ہے۔

۔ آگے ذکر آئے گا کہ دونوں روایتوں میں کتنا اضطراب ہے اور حضرت ابن عباس کی
صحیح رائے کیا ہے علامہ خطابی نے معالم السنن میں لکھا ہے:

فی اسناد هذا الحدیث مقال لأن ابن جریج انما رواه عن بعض
بنی ابی رافع ولم یسمه والمجهول لا یقوم به الحجة (ص ۲۳۶)

۔ یہ روایت امام بیہقی نے اپنی سنن میں نقل کی ہے اور امام بخاری نے مرسلاً اسے بیان
کیا ہے۔

۔ بخاری و مسلم و ابوداؤد وغیرہ سب نے ان دونوں روایتوں کو نقل کیا ہے۔

۶۔ فتح الباری ج ۹ ص ۳۱۵

۷۔ نسائی کتاب الطلاق باب الثلاث المجموعة

۸۔ طبرانی اور بیہقی نے اس واقعہ کو اسی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے مگر امام بخاری، ترمذی اور ابوداؤد نے اس کے ابتدائی حصے کو نقل نہیں کیا۔

۹۔ اس آیت کی تفسیر تفسیر طبری میں دیکھی جاسکتی ہے۔

۱۰۔ دارقطنی میں ہے کہ فتغیظ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

۱۱۔ بخاری کتاب الطلاق ۹۹۱ میں الفاظ فان عجز واستحمق آئے ہیں اس کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ایک تو وہی جو اوپر بیان کیا گیا، دوسرا مطلب یہ ہے کہ طلاق کے علاوہ بھی کوئی چارۂ کار ہے اس وقت یہ جملہ انکاریہ ہوگا۔

۱۲۔ دارقطنی۔

۱۳۔ سنن بیہقی ج ۷ ص ۳۳۴

۱۴۔ ایضاً

۱۵۔ ایضاً ص ۳۳۹

۱۶۔ اعلاء السنن ج ۱۱ ص ۵۰۲

۱۷۔ فتح القدیر کتاب الطلاق

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ الافصاح ص ۲۹۵

۲۰۔ طبقات ص ۵۲۱

۲۱۔ تفسیر فتوح الغیب امام رازی ج ۲ ص ۱۵۰

۲۲۔ ایضاً۔ ص ۱۵۴۔ تراجع کا مطلب یہ ہے کہ حیثیت کے اعتبار سے قصاص یا خون بہا کو گھٹا یا بڑھا دیا جائے۔

۲۳۔ البحر المحیط ج ۲ ص ۱۰

۲۴۔ ایضاً۔ ص ۲۴

مولانا آزاد کے قلمی حواشی

(زیرِ مطالعہ کتابوں پر)

مرتب: سید مسیح الحسن

قسط نمبر ۲

ڈریپر، جان ولیم۔

معرکۂ مذہب و سائنس: کانفلکٹ بٹوین ریلیجن اینڈ سائنس کا اردو ترجمہ۔

مترجمہ ظفر علی خاں۔ حیدرآباد (دکن)

انجمن اردو، ۱۹۱۰

صفحات ۵۰۴

ص ۱۵۔ مصنف نے اہرامِ مصر، مخروطی مینار اور دیگر مصری آثارِ قدیمہ کا ذکر کیا ہے۔

حاشیۂ آزاد: "الاقصر یا وادی الملوک"

ص ۸۰۔ مصنف نے سینٹ اگسٹائن کی کتاب "کنفشس" کا ذکر کیا ہے۔ قوسین کے درمیان

اس کا ترجمہ (ابتلات) کیا گیا ہے۔

حاشیۂ آزاد۔ "اعتراضات"

ص ۱۲۷۔ مصنف کتاب نے معراج کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے کہ "ایک دفعہ رات کے وقت عالم خواب میں جبریل امین آنحضرت کو مکہ سے بیت المقدس لے گئے اور وہاں سے دونوں نے آسمان کا رخ کیا۔ چھ آسمانوں کی سیر میں تو جبریل آپ کے ساتھ رہے۔ لیکن ساتویں آسمان کی دہلیز پر قدم رکھتے ہوئے اون کے بھی پر جلے اس لیے آپ تن تنہا اوس مہیب بادل میں داخل ہوئے جس کا نقاب ہمیشہ قادر مطلق کے چہرے پر پڑا رہتا ہے اور جب باری تعالیٰ کے سرد ہاتھ کا لمس آپ کو اپنے شانہ پر محسوس ہوا تو آپ کا دل دہل گیا۔" مترجم کتاب نے آخری لفظ "گیا" پر "لہ" کا نشان لگا کر فٹ نوٹ میں لکھا ہے۔

لہ "معلوم نہیں یہ لغو اور مہمل فقرہ کہاں سے ڈریپر کو ہاتھ لگ گیا۔ معراج کے متعلق روایت کے امکان پر قرآن نے توقاب قوسین او ادنیٰ کا پردہ ڈال رکھا ہے لیکن آپ تجسیت کے درجہ سافل میں پہونچ کر انسان کی قوت لامسہ کو خدا کے احساس کا شرف عطا کرتے ہوئے تامل نہیں فرماتے۔"

حاشیۂ آزاد۔ "اگرچہ مصنف نے تحریف کردی ہے مگر اس مضمون کی حدیث ترمذی میں موجود ہے۔"

ص ۱۲۷۔ مصنف کا بیان ہے کہ اسلام کا خدا عیسائیت کے خدا کی بہ نسبت زیادہ مہیب اور بارعب ہے۔ اس کا خیال ہے کہ خدا کو انسانی صفات سے متصف کرنے کا خیال اون لوگوں کے دلوں سے محو نہیں ہوسکتا جو حکمت آشنا نہیں ہیں اون کا خدا زیادہ سے زیادہ گویا ایک دیوہیکل انسان ہے جس کا سر آسمان سے لگا ہوا ہے اور ٹانگیں زمین پر ہیں۔

حاشیۂ آزاد۔ "لیکن ڈریپر بھول گیا کہ اب سائنس جس خدا کا تصور پیدا کرنا چاہتا بشرطیکہ وہ چاہے وہ تمام مذاہب عالم کے تصوراتِ سابقہ سے بھی مہیب بے پروا ہیبت بے رحم نفاذِ قانون لامتناہی عظمت کیا یہی اجزا سائنس کے تہ الاہ کے نہیں بتلائے جا سکتے۔ لطف یہ ہے کہ اسی کتاب کے صفحہ ۳۴۵ میں کہتا ہے کہ سائنس نے خدا کے تصورات کو پُر ہیبت کر دیا ہے۔"

ص ۱۵۵۔ مصنف مسئلہ تقدیر پر بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اطبائی یہود قرآن کے مسئلہ تقدیر کی تردید کی زندہ مثال بن گئے۔ مترجم فٹ نوٹ میں لکھتا ہے کہ کلام مجید میں بکثرت ایسی آیات موجود ہیں جن سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے چنانچہ (۱) لاتتحرک ذرۃ الاباذن اللہ وغیرہ وغیرہ کا یہی مطلب بادی النظر میں سمجھا جا سکتا ہے کہ جو کچھ کرتا ہے خدا کرتا ہے۔ مولانا آزاد نے عربی کی عبارت پر لائن کھینچ دی ہے۔

حاشیۂ آزاد۔ "آیت قرآنی نہیں ہے۔"

ص ۱۶۵۔ مصنف نے اندلس کے بیشتر سرکاری کتب خانوں کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہر شخص وہاں جا کر استفادہ اٹھا سکتا تھا خاص خاص اشخاص کے پاس بعض دفعہ کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ ہوتا تھا ایک طبیب کی نسبت روایت مشہور ہے کہ جب سلطان بخارا نے اسے بلا بھیجا تو اس نے وہاں جانے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ اس کی کتابوں کی باربرداری کے لیے چار سو اونٹوں کی ضرورت تھی۔

حاشیۂ آزاد۔ "شیخ الرئیس"

ص ۱۶۵۔ خلفائے بغداد کی قدر علم وفضل کا جائزہ لیتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے کہ ۸۳۰ء میں بغداد کے اندر ایک مرکز تھا جہاں مشاہیر یونان کی تصانیف

کے ترجمے ہو رہے تھے اور جدید تصانیف کا بازار بھی ہر طرف گرم تھا۔

حاشیۂ آزاد۔ "آلِ نوبخت و برامکہ"

ص ۱۹۶۔ مسلمانوں کی سرپرستیِ علوم و فنون کے ذکر میں مصنف نے لکھا ہے کہ ایک سلطان کے وزیر نے ایک دفعہ ایک لاکھ اشرفیاں اس غرض سے وقف کر دیں کہ اس سرمایہ سے بغداد میں ایک کالج قائم کیا جائے اور اس کالج کے مصارف کے لیے پندرہ ہزار دینار سالانہ کا دوامی عطیہ مقرر کر دیا۔

حاشیۂ آزاد۔ "نظام الملک"

ص ۲۱۱۔ فلسفۂ ابن رشد کا بیان کرتے ہوئے ایک اس کے پیرو ابن سبین کا ذکر کیا ہے۔

حاشیۂ آزاد۔ "ابن سبعین"

ص ۲۲۴۔ مصنف نے بارھویں صدی میں پیرس کی گندگی اور غلاظت کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جب حالات بہت دگرگوں ہو گئے تو حکومت نے سڑکیں صاف کرائیں اور ان پر کنکر کٹواے۔ اس طرح پیرس کے شہر کی صفائی کی حالت قریب قریب ویسی ہی ہو گئی جیسی اسپین کے اسلامی شہروں میں نظر آتی تھی جہاں سڑکیں صد ہا سال سے پختہ نظر آتی تھیں۔

حاشیۂ آزاد۔ "اندلس کی پختہ سڑکیں"

ص ۲۲۵۔ مصنف نے لکھا ہے کہ روما میں قرطبہ اور غرناطہ کے اسلامی طریقہ کو پیشِ نظر رکھ کر سرکاری طور پر روشنی کا انتظام شروع کیا گیا۔

حاشیۂ آزاد۔ "سڑکوں کی سرکاری روشنی قرطبہ میں"

ص ۲۲۷۔ مصنف کا بیان ہے کہ بندرگاہ سلونا خلفائے اندلس کی عظیم الشان تجارتی بندرگاہ تھی یہاں سے سینکڑوں جہاز قیمتی مالِ تجارت سے لدے ہوئے اطراف و اکناف عالم میں پھرتے تھے۔ مسلمانوں نے یہودی تاجروں کی اعانت

سے فن تجارت میں بہت سے جدید اصول اختیار یا ایجاد کیے تھے اور یہی اصول بعد میں یورپ کی تجارتی جماعتوں تک پہونچے۔ اس طرح حساب نویسی کا طریقہ ذوادراجین رائج ہوا۔ بیمہ کی مختلف قسمیں مثلاً بیمۂ آتش زدگی و بیمۂ بحری کی ایجاد ہوئی۔

شیۂ آزاد۔ "حساب ذوادراجین مسلمانوں کی ایجاد ہے"

"بیمہ بحری مصری مسلمانوں کی ایجاد ہے جیسا کہ فتاوای ابن تیمیہ سے ثابت ہوتا ہے"

۴۲۸۔ مصنف نے لکھا ہے کہ انسانی چیچک کے ٹیکے کا طریقہ مسلمانوں کا دریافت کیا ہوا ہے۔

شیۂ آزاد۔ "ٹیکا ترکوں کی ایجاد ہے"

۴۲۹۔ مصنف نے لکھا ہے کہ ایجاد وابداع نے مخترعات مفیدہ ہی تک اپنے آپ کو محدود نہیں کیا بلکہ سامان تفریح طبع بھی بہم پہونچانا شروع کردیا۔ اٹلی میں سائنس نے قدم رکھا ہی تھا کہ اعجوبہ پسند لوگوں کے مکانوں میں طرح طرح کے جادو کے کھیل نظر آنے لگے ان میں جادو کی لالٹین کا سب سے بڑا حصہ ہوتا تھا۔

شیۂ آزاد۔ "فانوس خیال یا فانوس سحر جس کا ترجمہ میجک لینٹرن ہے۔ اسکندریہ کے مسلمان حکما کی ایجاد ہے"

۴۳۵۔ مصنف کا بیان ہے کہ سائنس کے ذریعہ سے کائنات اور آفرینۂ کون و مکان کا جو تصور ہمارے ذہن میں پیدا ہوا ہے وہ زیادہ تر عظمت و جبروت اور زیادہ تر ہیبت و رعب کی شان لیے ہوئے ہے۔

شیۂ آزاد۔ "ملاحظہ طلب صفحہ ۱۲۷"

عبدالسلام خاں، محمد

حقیقۃ المذہب۔ رامپور، مطبع ریاست، ۱۹۱۱۔
صفحات ۴۱۶

ت نے زردشتی مذہب کا تذکرہ کیا ہے۔
:" مذہب زرتشتی بھی آرین مذاہب کی ایک شاخ ہے نہ کہ سیمٹک "
، بابل اور اسریا کے مذہب کا ذکر کرتے ہوئے مصنف کتاب نے
س کے انتخاب کا حوالہ دیا ہے جس میں چاند سورج اور ستاروں کی
ش کا ذکر ہے۔ اسی شخص نے وحدانیت کا پتہ بابل کے قصے کہانیوں
یا ہے جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدائی دور میں بھی ایک معبود سب سے
ا جس کا نام اِل تھا۔
:" کالڈیا سے جو کتب خانہ حجری برآمد ہوا ہے اس کا ذکر ضروری تھا"
ف نے توریت کے مرتب ہونے پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ موجودہ
ت بحوالہ کتاب عذرا ۴۵۸ قبل مسیح میں از سرِ نو مرتب ہوئی کیونکہ جب
ی بابل میں قید تھے تو ان کی مقدس کتابیں جلا دی گئی تھیں۔ انجیل کے
مصنفِ کتاب کا خیال ہے کہ یہ ۷۰ء میں شائع ہوئی۔
" توراۃ کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ اس کا اصلی نسخہ حادثہ بخت نصر میں
ہو گیا اور موجودہ نسخہ بنی اسرائیل نے قید بابل میں مرتب کیا تھا، اناجیل اربعہ
بت یہ صحیح نہیں کہ ۷۰ء میں یہ شائع ہوئیں بلکہ تیسری صدی کے اواخر میں رومی
ں نے ان کو شائع کیا۔"
پاک کے نزول اور ترتیب کے سلسلہ میں مصنف نے لکھا ہے کہ آیات
ل ہونے کے بعد حفظ کر لی جاتی تھیں اور بعد میں ان کو سنا کر حضرت سے
ی صحت کی تصدیق کر لی جاتی تھی۔ تھوڑے عرصے بعد کاتب وحی مقرر
نے لگے اور اس طرح قرآن ضبط تحریر میں آگیا حضرت کی وفات کے
[illegible]
[illegible] سے ثابت ہے کہ کاتبانِ وحی ابتدا سے تھے۔ قرآن مجید کی اندرونی
ت سے ثابت ہوتا ہے کہ خود آنحضرت کے زمانے میں مرتب و مجلد بصورت کتاب

موجود تھا۔ کتاب منشور فی رق منشور۔ صحف مطہرہ۔ وغیرہ و اطلاق لفظ " الکتاب "
اس کے لیے دلیلِ واضح ہے "۔

ص ۹۱۔ قرآن شریف کے بارہ میں مصنف کا بیان ہے کہ خلیفہ ثالث کے عہد میں
بوجہ اختلاف قرأت یہ پھر لکھا گیا اور موجودہ قرآن خلیفہ ثالث کے زمانہ کا ہے۔
حاشیہ آزاد۔ " یہ صحیح نہیں کہ موجودہ قرآن عہد خلیفہ ثالث کا ہے۔ حضرت عثمان نے اس
سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ مصحف زید بن ثابت کی چار نقلیں عالم اسلامی میں مشتہر کر دیں
ورنہ قرآن کی موجودہ ترتیب وحی الٰہی سے اور عہد نبوت میں ہوئی اور اختلاف
حفظ و قرأت کا فیصلہ عہد خلیفہ اول میں ہوا۔"

روداد
۸۵ سالہ جشن تعلیمی ندوۃ العلماء لکھنؤ

عبدالحلیم ندوی

آج سے تقریباً ایک صدی قبل، جب کہ ایک طرف برطانوی حکومت ہندوستان کو اپنے شکنجے میں کستی جارہی تھی اور مغربی تہذیب کی یلغار آنکھوں کو خیرہ، اور دل ودماغ میں ایک ہلچل پیدا کررہی تھی اور دوسری طرف اندرون ملک سیاسی سطح پر ایک مایوسی، تعطل اور جمود کی سی کیفیت طاری تھی، علماء اور مذہبی حلقے آپس میں دست بگریباں تھے، معمولی اور فروعی مسائل میں اختلاف کی بنا پر تفسیق وتکفیر کی گرم بازاری تھی، چند مخلص، دردمند اور موجودہ صورتِ حال سے دل گیر نفوس قدسیہ جن میں علماء کے گروہ کے ہر مکتبِ فکر کی ممتاز اور چیدہ ہستیاں شامل تھیں، صورت حال پر غور کرنے اور جہاں تک ممکن ہوسکے، اس درد کا درماں تلاش کرنے کے لیے سنہ ۱۸۹۲ء میں مدرسہ فیضِ عام کانپور میں جمع ہوئیں اور صورتِ حال پر غور کرنے کے بعد ندوۃ العلماء کے نام سے ایک انجمن کی بنیاد رکھی۔ اس انجمن کے اراکین نے ہندوستان کے مختلف علاقوں کا دورہ کرکے ندوۃ العلماء کی تحریک اور اس کے مقاصد سے ملک کو روشناس کرایا اور سنہ ۱۸۹۳ء میں مدرسہ فیض عام کانپور ہی میں اس کا دوسرا جلسہ ہوا جس کے بعد اس انجمن کے مقاصد واضح طور پر ملک کے سامنے پیش کیے گئے جو یہ تھے:

۱۔ ترقی تعلیم۔ ۲۔ طریقۂ تعلیم کی اصلاح ضروری۔ ۳۔ درستی اخلاق۔ ۴۔ رفع نزاع باہمی۔
۵۔ اہل اسلام کی بہبود کا علم[1]۔

مقاصد اور راہِ عمل کے تعین کے بعد کارواں ندوہ اپنی منزل مقصود کی طرف پورے عزم و ثبات کے ساتھ گامزن ہوگیا اور تھوڑی ہی مدت میں ملک کے ممتاز اور مرکزی حیثیت کے شہروں میں اپنے سالانہ اجلاس کرکے پورے ملک میں اپنی تحریک اور مقاصد کا غلغلہ بلند کردیا۔ ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد اور طریقۂ کار نے سال دو سال کے اندر اتنی ہمہ گیری حاصل کرلی کہ علماء کے مختلف مکاتیب فکر کے نمایندہ ہستیوں کے علاوہ جدید تعلیم یافتہ حلقہ نے بھی اس تحریک اور اس کے اغراض و مقاصد کا کھلے دل سے خیر مقدم کیا۔ چنانچہ محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس علی گڑھ نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۸۹۴ء میں نواب محسن الملک کی تجویز اور سید محمود کی تائید سے باتفاق رائے ندوہ کے اغراض و مقاصد اور طریقۂ کار کو منظور کیا اور "جسے سرسیدؒ نے ہزاروں کی تعداد میں چھپوا کر مسلمانوں میں تقسیم کیا"[2] اور اس طرح ندوۃ العلماء عملی طور پر قدیم و جدید کا ایک خوشگوار سنگم بن گیا۔

اب ضرورت اس بات کی تھی کہ ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد کے مطابق نصاب تعلیم میں ایسی اصلاح و ترمیم کی جائے جس میں علوم دینیہ کے ساتھ علوم عصریہ کا ایسا حسین امتزاج ہو کہ اس نہج پر تعلیم پائے ہوئے طلبہ ایک طرف علوم دینیہ کے ماہر ہوں تو دوسری طرف منتخب علوم عصریہ میں بھی اتنی دستگاہ ضرور حاصل کرلیں کہ بدلتے ہوئے زمانے کے تقاضوں کے مطابق دین و دنیا کی ہم آمیزی کے ساتھ کارگہ حیات میں اپنا رول پوری خود اعتمادی، حوصلہ اور عزم کے ساتھ ادا کرسکیں اور " دین و دنیا بہم آمیز کہ اکسیر شود" کا جیتا جاگتا نمونہ پیش کرسکیں۔ چنانچہ ندوہ نے ایک ایسا جامع نصاب تعلیم مرتب کیا جس میں رائج درس نظامی کی معقولات کی کتابوں کو کم کرکے قرآن مجید، حدیث شریف اور فقہ و

۱۔ "ڈاکٹر اقبال انصاری، مضمون ندوۃ العلماء ایک دینی و تعلیمی تحریک : رسالہ "اسلام اور عصر جدید" ماہ اپریل ۱۹۸۶ء بحوالہ دستور العمل ندوۃ العلماء، دفعہ ۳ ۔ ۲۔ ایضاً

اصول تعلیم پر زور دیا گیا، عربی ادب کی کتابوں میں اضافہ کیا گیا، جدید ہیئت، فلسفہ، ریاضی اور جغرافیہ کے تعلیم کی سفارش کی گئی۔[۳]

چنانچہ اس مجوزہ نصاب کے مطابق تعلیم دینے کے لیے ندوۃ العلماء نے اپنا ایک مثالی مدرسہ "دارالعلوم ندوۃ العلماء" کے نام سے شہر لکھنؤ میں ۲۶ ستمبر ۱۸۹۸ء کو قائم کیا اور چند ہی سال میں تحریک ندوہ عملی شکل میں ملک و ملت کی نور دیدہ بن گئی۔ ہر سال اس کے سالانہ جلسے ملک کے مختلف مرکزی شہروں میں بڑی دھوم دھام سے ہوتے جس میں ہر مکتب فکر کے علماء فضلاء اور دانش ور شریک ہوتے اور ندوہ اور اس کے دارالعلوم کے کاموں کا جائزہ لیتے اور آئندہ کا پروگرام طے کر کے اس پر کاربند ہونے کا عہد و پیماں کرتے۔ ندوہ کے ان تاریخی جلسوں کی صدائے بازگشت اندرون ملک سے نکل کر بیرون ملک تک بھی پہنچی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ اپریل ۱۹۱۲ء میں علامہ شبلی کی تحریک پر علامہ رشید رضا مصری مدیر المنار نے اس سال اجلاس ندوہ کی صدارت فرمائی اور ندوہ اور اس کے دارالعلوم کے کاموں اور پروگراموں کو سراہا اور اسے تعلیمی دنیا میں ایک انقلابی تحریک سے تعبیر کیا۔ ندوۃ العلماء کا آخری یادگار اجلاس، بائیسواں اجلاس تھا جو نومبر ۱۹۲۷ء کو امرت سر میں منعقد ہوا جس کے صدر مولانا غلام حسین وزیر تعلیم اور اندرونی معاملات ریاست بھاولپور اور مجلس استقبالیہ کے صدر ندوۃ العلماء کے مجلس انتظامیہ کے رکن شیخ صادق حسین بیرسٹر ایٹ لا اور ممبر لجسلیٹو کونسل تھے۔ حضرات علماء کے علاوہ ممتاز شرکاء میں نواب صدر یار جنگ، مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی (جو شروع سے تحریک ندوہ سے وابستہ، درمے اور سخنے وابستہ تھے) مفتی محمد انوار الحق ایم، اے سکریٹری تعلیمات ریاست بھوپال، قاضی محمد سلیمان منصور پوری سشن جج، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور مولانا ظفر علی خاں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اس اجلاس کے بعد ملک اور ندوہ کے حالات کچھ ایسے رہے کہ ندوہ کا کوئی اجلاس پھر نہ منعقد ہو سکا۔

۳۔ مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی، معتمد تعلیم دارالعلوم ندوۃ العلماء۔ ۸۵ سالہ رپورٹ، تعمیر حیات لکھنؤ جشن نمبر ۱۰ و ۲۵ نومبر ۱۹۷۵ء۔

آخر تقریباً نصف صدی کے بعد اس عظیم الشان یادگار کو دوبارہ زندہ کرنے کی سعادت موجودہ کارکنان ندوہ کے حصّے میں آئی جن کے روح رواں حضرت مولانا ابوالحسن علی حسنی ندوی ہیں جو ڈاکٹر عبدالعلی مرحوم سابق ناظم ندوۃ العلماء کی وفات کے بعد سنہ ۱۹۵۰ء کے لگ بھگ ناظم ندوۃ العلماء مقرر ہوئے تھے۔ تقسیم ہند کے بعد علمائے ہند و پاک میں مولانا کو علمی تبحر، دینی و فکری گہرائی اور تعمق، بے پناہ اور پُر خلوص جذبۂ خدمت، نیک نیتی، انابت الی اللہ اور للہیت میں جو امتیاز حاصل ہے، اس کے پیش نظر یہ انتخاب انتہائی موزوں اور ضرورت و تقاضہ کے عین مطابق تھا۔ مولانا اندرون ملک ہی نہیں بلکہ ممالک عربیہ و اسلامیہ میں بھی اپنے کاموں اور تصنیفات کی وجہ سے جانی پہچانی شخصیت بن چکے تھے اور حکومت کے ایوان کے علاوہ ممتاز ہستیوں کے دلوں پر بھی اپنا انمٹ نقش قائم کر چکے تھے۔

یہ واقعہ ہے کہ مولانا کے عہد نظامت میں ندوۃ العلماء نے بہت سے تعمیری اور تعلیمی نمایاں کام انجام دیئے جو اس سے قبل نہ ہوئے تھے جیسے مدرسۂ ثانوی کا قیام، تخصیص کا انتظام اور کئی عمارتیں جن کی شدید ضرورت تھی۔ پریس، مکتبہ اور چند دیگر ادارے بھی آپ کی ہی کوشش کا نتیجہ ہیں۔

ندوہ کو قائم ہوئے اب پون صدی سے زیادہ مدت گزر چکی ہے، ضرورت محسوس کی جا رہی تھی کہ ایک عالمی اجلاس کر کے اس کے گزشتہ کاموں کا جائزہ لیا جائے، اور آگے کے منصوبوں پر غور کر کے پروگرام طے کیے جائیں اور ندوہ کے مقاصد کے پیش نظر جن امور کی طرف ملک و ملت اور تعلیمی اداروں کی توجہ مبذول کرانے کی ضرورت ہے ان پر تبادلۂ خیال اور غور و خوض کر کے ایک لائحہ عمل متعین کر کے اس پر کاربند ہوا جائے۔

یہ کام موجودہ حالات میں بڑا مشکل تھا اور اسے کامیاب کرنے کے وسائل و ذرائع نہ تھے۔ لیکن مولانا علی صاحب اور ندوہ کے کارکنان کی ہمت، عزم اور حوصلہ نے ساری مشکلوں پر قابو پا لیا۔ اور ۳۱ر اکتوبر تا ۳ر نومبر سنہ ۱۹۷۵ء کی تاریخیں اس اجلاس کے منعقد کرنے کے لیے طے ہو گئیں۔ اجلاس کی صدارت کرنے کے لیے دنیائے اسلام کی سب سے پرانی اور مشہور دینی یونیورسٹی جامع الازہر کے ریکٹر الشیخ ڈاکٹر عبدالحلیم محمود شیخ الازہر کو دعوت دی گئی جسے موصوف نے بخوشی منظور فرما لیا۔ اندرون ملک اور بیرون ملک مقتدر ہستیوں کو دعوت نامے

بھیجے گئے اور ایک وسیع اور شاندار پنڈال دارالعلوم کے کھیل کے میدان میں بنایا گیا جس کا ڈائس اتنا وسیع اور شاندار تھا کہ مشکل سے اس کی نظیر ملتی ہے۔ اس پنڈال اور ڈائس کے بنانے میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے جناب محمد شبیر ندوی کے ذوق اور حسن انتظام و انتخاب کو بڑا دخل ہے۔

اجلاس میں ہندوستان کے کونے کونے سے مختلف مدارس کے علماء، فضلاء اور ذمہ داران، ادباء اور دانش وروں اور دینی و مذہبی پیشواؤں کے علاوہ ہندوستان کی دو ممتاز یونیورسٹیوں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے نمایندوں نے بھی شرکت کی۔ مسلم یونیورسٹی کے مختلف شعبوں کے اساتذہ اور سربراہوں کے علاوہ وائس چانسلر پروفیسر علی محمد خسرو نے بنفس نفیس شرکت فرمائی۔ جامعہ نے ندوہ کے ساتھ خصوصی تعلق کی بنا پر پانچ اساتذہ پر مشتمل ایک وفد تشکیل کیا جس نے شیخ الجامعہ پروفیسر مسعود حسین خاں کی سرکردگی میں اس اجلاس میں شرکت کی۔

بیرون ملک سے جن ملکوں کے نمایندوں نے اس اجلاس میں شرکت کی ان کی تفصیل یہ ہے: مصر، سعودی عرب، متحدہ عرب امارات، قطر، کویت، شام، عراق، ایران، اردن، بحرین، الجزائر، روس، یوگینڈا، نیپال، تھائی لینڈ، جاپان اور بنگلادیش (اس کے نمایندے سعودی عرب کی ایک یونیورسٹی کے استاذ کی حیثیت سے شریک اجلاس ہوئے) ان ملکوں کے وفود میں کئی کئی مقتدر علماء اور ممتاز ہستیاں شامل تھیں جن میں ان ممالک کے سربراہوں کے خاص نمایندے بھی تھے۔ ان وفود کے ارکان کی مجموعی تعداد ۶۷-۶۸ کے لگ بھگ تھی۔ جن میں حکومت کے اعلیٰ عہدیداروں سے لے کر ان ملکوں کے تعلیمی اداروں کے سربراہ شامل تھے۔

پروگرام کے مطابق ۳۱ر اکتوبر کی صبح کو ٹھیک ساڑھے نو بجے پہلے اجلاس کی کارروائی تلاوت کلام پاک سے شروع ہوئی، کرسی صدارت پر شیخ الازہر ڈاکٹر عبدالحلیم محمود تشریف فرما تھے اور ان کی بغل میں مولانا ابوالحسن علی حسنی ندوی بحیثیت ناظم ندوۃ العلماء تشریف رکھتے تھے۔ ڈائس پر عرب مہمانوں اور ہندوستان کی ممتاز ہستیوں کے علاوہ یوپی کے وزیر اعلیٰ مسٹر ہیم وتی نندن بہوگنا بھی بنفس نفیس تشریف فرما تھے۔ ندوہ کے ترانہ کے

بعد صدر جمہوریہ ہند عالی جناب فخر الدین علی احمد، صدر عرب جمہوریہ مصر عالی جناب انور السادات فرمانروائے سعودی عرب شاہ خالد بن عبدالعزیز اور وزیر اعلیٰ مسٹر بہوگنا کے پیغامات مکتوبہ زبانوں میں پڑھ کر سنائے گئے جن کے عربی اور اُردو ترجمے جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبۂ عربی کے صدر اور اساتذہ نے کیے۔ اس کے بعد مولانا علی صاحب کا عربی میں خطبۂ استقبالیہ پڑھا گیا۔

مولانا کا خطبہ استقبالیہ اپنی جامعیت اور معنویت میں آپ اپنی مثال تھا۔ مولانا نے اس سرزمین میں مسلمانوں نے جو علمی، ادبی اور تعلیمی خدمات انجام دی ہیں اور تہذیب و تمدن کو جس طرح سنوارا ہے، اس کا بڑے موثر انداز میں نقشہ کھینچا ہے۔

اس ملک میں مسلمان اپنی امتیازی خصوصیات کے ساتھ حب وطن کے جذبے سے معمور، اخوت و مساوات کے جذبے سے بھرپور، اپنے تعلیمی و تعمیری، ملکی اور ملّی کاموں میں پورے اخلاص، عزم و حوصلہ سے لگے رہے۔ ان کے عوام، علماء اور قائدین نے جنگ آزادی میں بھرپور حصّہ لیا بلکہ قائدانہ انداز میں اس جنگ کے ہر مرحلے میں شریک و سہیم رہے اور قید و بند، جلاوطنی، ضبطی مال و دولت اور تذلیل و تحقیر کے سارے امتحانات سے آسان گزرے۔ یہاں تک کہ ملک آزاد ہوا، تقسیم ہوئی جس کے بعد ہی ایک ایسی مسموم فضا پیدا ہوئی جس نے مسلمانوں کی طرف سے شکوک اور شبہات کو ہوا دی فسادات ہوئے، آفتیں آئیں، تبادلۂ آبادی ہوا، مسلمانوں کا ایک طبقہ دوسری طرف چلا گیا لیکن اکثریت نے اس ملک میں ہی رہنے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ مولانا نے فرمایا کہ :

" اس ملک کے مسلمان پوری خود داری و خود شناسی، اپنے دینی شعائر اور دینی و ملی تہذیب و شخصیت کے ساتھ اپنے اس ملک میں رہنے کا عزم مصمم کر چکے ہیں۔ یہ ہندستانی مسلمانوں کی ذہانت کا بھی امتحان ہے اور وفا کا بھی، ان کے مضبوط اور غیر متزلزل عقیدہ کی بھی آزمایش ہے اور سچّی حب الوطنی کی بھی، ان کی طاقت ور اور دل آویز شخصیت اور اعلیٰ کردار کی بھی اور مثبت و تعمیری طرز فکر اور جذبۂ عمل کی بھی " اس کے بعد مولانا نے ذکر کیا کہ ملک کی موجودہ صورت حال میں مسلمانوں کے باعزت، سرخرو اور مفید و فعال شہری

کی حیثیت سے رہنے کا صرف ایک راستہ ہے اور وہ یہ ہے " اسلام کی حکیمانہ، لازوال اور عالمگیر اصولوں سے روشنی و رہنمائی حاصل کرنا، اعلیٰ درجے کی فراست و بصیرت، طاقت ور ممتاز ملی شخصیت، عزم صادق و ایمان راسخ" اور " ملک کی اخلاقی قیادت کا وہ منصب عالی حاصل کرنے کی کوشش جو عرصہ دراز سے خالی ہے اور کسی مرد خدا اور دانائے راز کا منتظر ہے" اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب قیادت مخلص ہوگی اور جو " ہر قسم کی نفس پرستی سے بلند، ذاتی و جماعتی اغراض سے بالاتر، محب وطن اور انسان دوست و خدا پرست ہو" کہ " یہی وہ راستہ ہے جو اس ملت کو عام سطح سے اٹھا کر قیادت و رہنمائی کے منصب بلند تک پہنچا سکتا ہے اور حریف کے بجائے حبیب، مبغوض و محسود کے بجائے مخدوم و محبوب بنا سکتا ہے "۔ اس کے بعد مولانا نے اس کا اظہار کیا کہ مسلمان اپنے اس ملک میں اپنا یہ مشن اپنے بھائیوں کے ساتھ مل کر، کسی دوسری طرف دیکھے بغیر یا کسی دوسرے کا سہارا لیے بغیر اپنے عمل، اپنے ارادوں اور اپنے قوت عمل و عزم و حوصلہ کے ذریعہ ضرور پورا کریں گے اور اس میں ہمارے یہ تعلیمی ادارے وہ اہم رول ادا کریں گے جن کی توقع اس ملک اور ملت کو بجا طور پر ان سے ہے۔

خطبۂ استقبالیہ کے بعد صدر اجلاس الشیخ ڈاکٹر عبد الحلیم محمود نے اپنا خطبۂ صدارت عربی زبان میں پڑھا جس میں انھوں نے مولانا اور کارکنان ندوہ کا شکریہ ادا کرنے کے بعد ندوہ کے کارہائے نمایاں کا اعتراف کیا اور پھر عرب و ہند کے پرانے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے البیرونی کی کتاب 'تحقیق الہند' کے حوالے سے یہ بتایا کہ " البیرونی نے اس ملک کا ایسا دل آویز نقشہ کھینچا ہے جس سے اس ملک اور اس کے باشندوں کی عظمت اور اعلیٰ اخلاق و کردار اور علم و عمل کی سچی لگن کا پورا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اسلام نے ان میں نئی روح، نیا جذبہ پیدا کر کے دین پر عمل اور اس کی روحانی قدروں سے وابستہ کر کے ایک ممتاز حیثیت عطا کر دی ہے "۔ اس کے بعد موصوف نے انگریزوں کے خلاف جنگ آزادی میں مسلمانوں کے حصہ اور ان کے کردار اور جانفشانیوں کا تذکرہ کیا ہے اور اس سلسلے میں اسلام، قرآن اور اس کی زبان عربی نے ان کے دلوں میں جو جوت جگائی ہے اس کا ذکر کرنے کے بعد عربی زبان

کو دنیا کے تمام مسلمانوں کے رشتہ میں پروئے رکھنے کا ذریعہ بتایا ہے کیونکہ اسی میں قرآن نازل ہوا، جس میں پوری نوع انسانی کے لیے ایک ابدی پیغام ہے، اس کے بعد آپ نے مسلمانوں سے درخواست کی وہ اپنے دین کو مضبوطی سے پکڑے رہیں اور اپنے سماج و معاشرے میں ایک پاک و صاف زندگی گزاریں"۔ آپ نے موجودہ تہذیب کے تقاضوں کے ضمن میں فرمایا کہ" جہاں تک مغرب کا تعلق ہے ہم نہ صرف صنعت و حرفت اور سائنس و ٹکنالوجی کے میدان میں اس کے دوش بدوش چلیں بلکہ اس سے آگے نکل جائیں۔ لیکن تہذیب و تمدن کے بارے میں آداب انسانی کے مبدأ فیاض قرآن و سنت کی قائم کی ہوئی بنیادوں کو مدنظر رکھتے ہوئے اس کے خطوط سے سرمو تجاوز نہ کریں"۔ پھر آپ نے ہندوستان اور جامع الازہر کے تعلقات کا ذکر کیا اور بڑے جوش سے فرمایا کہ" مجھے اتحاد اسلامی کے اس عظیم الشان جشن کے موقع پر اس حسین ربط و تعلق کی خوش گوار یاد آرہی ہے جو جامع ازہر اور ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان عہدِ قدیم سے قائم ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ ہندوستان کے کروڑوں فرزندان توحید علم و عمل کے اس چشمۂ صافی سے سیراب ہو چکے ہیں، آج بھی ازہر شریف کے کلیۃ اصول الدین میں بہت سے ہندوستانی طلبا تعلیم حاصل کر رہے ہیں جن میں سے دس پوسٹ گریجویٹ کلاسز میں ہیں"۔ ہندوستان اور ازہر کے تعلقات پر مزید روشنی ڈالتے ہوئے شیخ ازہر نے مزید کہا کہ اس سال قرآن حکیم کی قرأت کے مقابلے میں اول آنے والا ایک ہندوستانی ہے جسے انعام کے ساتھ اس سال حج کرنے کا ٹکٹ اور قیام و طعام کے مصارف بھی مصر کی طرف سے دیئے گئے ہیں۔ پھر آپ نے ازہر میں ہندوستانی طلباء کے لیے بیس وظائف دیئے جانے کا اعلان فرمایا اور صدر جمہوریہ مصر کی طرف سے ہندوستان و مصر کے گہرے تعلقات کی زندہ مثال کے طور پر دس اساتذہ کا ہندوستانی مدارس کے لیے بھی بھیجنے کا اعلان فرمایا۔ آپ نے کانفرنس کی کامیابی کے لیے دعا پر اپنا خطبہ ختم کیا۔ اس عربی خطبے کا اُردو ترجمہ جامعہ ملیہ اور ندوہ کے شعبۂ عربی کے اساتذہ نے کیا اور وہیں کے ایک استاذ نے پڑھ کر سنایا۔

۱۳؍ر کی سہ پہر کو ڈاکٹر محمد حسین الذہبی مصر کے اوقاف اور ازہر کے معاملات کے وزیر نے ایک علمی اور تہذیبی نمایش کا افتتاح کیا جسے کمال ذوق، نفاست، حسن انتخاب، اور سلیقے سے ندوہ کے کتب خانہ کے ہال میں سجایا گیا تھا، یہ نمایش غالباً ہندوستان میں اپنی نوعیت کی واحد نمایش تھی جس میں چھٹی صدی ہجری سے لے کر آج تک ہندی علماء و فضلاء نے جو علمی، ادبی، تاریخی اور تعلیمی کارہائے نمایاں انجام دیئے ہیں۔ انھیں نقشوں اور چارٹوں کے ذریعے بڑی خوبصورتی سے دکھایا گیا تھا۔ ایک شوکیس میں وہ قلمی نادر مخطوطے قرینے سے رکھے ہوئے تھے جو ندوہ کے کتب خانہ کی زینت ہیں اور جن کی تعداد تین ہزار کے قریب ہے، ایک جگہ ندوہ کے گذشتہ اجلاسوں کو نقشے کے ذریعے دکھایا گیا اور اسی کے ساتھ آیندہ کے منصوبوں اور تعلیمی پروگراموں کا وضاحتی نقشہ اور چارٹ بھی موجود تھا۔ اس نمایش کو ہر مکتب فکر کے تمام علماء، فضلاء اور دانشوروں نے بہت پسند کیا۔ شام کے اجلاس میں مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی، معتمد تعلیمات نے اپنی رپورٹ پیش کی جس میں ندوہ کی تاریخ کے عہد بعہد ارتقا کا ذکر کیا، ور مختصر طور سے شروع سے لے کر آج تک کی تاریخ بیان کی اور پھر آیندہ کے منصوبوں کے ضمن میں آپ نے تخصیص کے مزید درجات کھولنے کے علاوہ علوم دینیہ کے ماہر اور اسلام اور اس کی تعلیمات میں بصیرت رکھنے والے داعی و مبلغین تیار کرنے کے لیے ایک ادارہ کے قیام، اسلامی تعلیمی خطوط اور دینی عقائد کے مطابق صحیح تعلیم دینے کے لیے ایک ٹریننگ کالج کے قیام کا ذکر کیا، تعمیراتی منصوبوں میں مدرسہ ثانوی کی عمارت کی تکمیل و توسیع اور اساتذہ کے لیے رہائشی مکان اور کتب خانہ کی عمارت کی تعمیر کا ذکر کیا۔ مولانا کی رپورٹ کا عربی ترجمہ ڈاکٹر عبداللہ عباس ندوی نے حاضرین کو سنایا۔ پھر مصر کے وزیر اوقاف ڈاکٹر حسین الذہبی نے تقریر کی، جس میں اس جشن میں شرکت پر اظہار مسرت کے علاوہ مسلمانوں کے اس بھائی چارگی کے رشتہ کا ذکر کیا جو حدود اور فاصلوں کو توڑ کر ہمیشہ انھیں ایک جان اور دو قالب بنائے رکھتی ہے پھر ان خطرات کا اظہار کیا جس سے امت مسلمہ دوچار ہے، اور تمسک بالدین اور احیائے علوم اسلامیہ کے علاوہ اسلامی اخلاق و عادات کا نمونہ بننے کی ترغیب دی۔ ان کی عربی تقریر کا اردو ترجمہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے استاذ ضیاء الحسن ندوی صاحب نے کیا۔

دوسرے دن صبح کو مجلس تحقیقات و نشریات نے عرب وفود کو اپنا مرکز دکھایا اور اپنی شائع کردہ کتابیں تحفہ میں دیں۔ اس کے بعد اجلاس کی کارروائی شروع ہوئی جس میں مولانا علی صاحب قبلہ نے اپنا قیمتی مقالہ "اسلامی ملکوں میں نظام تعلیم الخ" پڑھا جو اس رسالے میں شائع ہو رہا ہے۔ پھر شیخ ازہر نے اپنا مقالہ پیش کیا جس میں مسلمانوں کے علوم دینیہ کے حصول کی طرف سے غفلت اور اس کے نتیجے میں دین سے لاعلمی اور بے عملی کی طرف توجہ دلانے کے بعد ان کے حصول کی ترغیب دی اور مغربی تہذیب و تمدن کے مضر اثرات سے بچنے کی تلقین کی اور کہا کہ یورپ نے جو سائنسی، علمی اور صنعتی ترقیاں کی ہیں ان کو قبول کرنے سے اسلام نے منع نہیں کیا ہے اس لیے امت مسلمہ کو انھیں نہ صرف قبول کرنا چاہیے بلکہ ان میں خود بھی ایسی مہارت اور دستگاہ حاصل کرنی چاہیے جس سے وہ پھر سے یورپ کے لیے قابل تقلید نمونہ بن جائے' اس اجلاس میں علی گڑھ یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر علی محمد خسرو نے بھی تقریر کی جس میں موصوف نے "عربی مدارس میں صنعتی تعلیم کے اجراء" پر زور دیا اور تجویز پیش کی کہ عربی مدارس کے ساتھ صنعت و حرفت کے شعبے اور ایسے ٹیکنیکل ادارے بھی کھلنے چاہئیں جہاں بجلی، گھڑی سازی، ریڈیو بنانے اور مرمت کا کام اور جوتا وغیرہ بنانے کا کام سکھایا جائے۔ پروفیسر خسرو معاشیات کے استاد ہیں، اس لیے آپ نے حساب لگا کر یہ ثابت کیا کہ اس قسم کے صنعتی اداروں کے کاموں سے نہ صرف طلبہ بلکہ اداروں کو بھی اتنا مالی فائدہ ہوگا کہ وہ بڑی حد تک خود کفیل ہو جائیں۔

دوسرے دن جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے وائس چانسلر پروفیسر مسعود حسین خاں صاحب نے اپنی تقریر میں موصوف کے نقطۂ نظر کی مخالفت کرتے ہوئے فرمایا کہ "عربی مدارس میں صنعتی تعلیم داخل کرنے سے ان کے قیام کا بنیادی مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔" آپ نے اس سے اتفاق کیا کہ موجودہ زمانے کے تقاضوں اور ضروریات کے پیش نظر عربی مدارس کے نصاب تعلیم میں ضروری ترمیم کرنی چاہیے لیکن جہاں تک ٹکنیکل انسٹی ٹیوٹس کے ان مدارس میں قیام کا مسئلہ ہے۔ اس سے اتفاق کرنا مشکل ہے' پھر آپ نے فرمایا کہ ندوہ کو مغربی ایشیا اور

ممالک اسلامیہ سے متعلق ہر قسم کی تازہ اور جدید ترین معلومات کا مرکز اور ریسرچ و تحقیق کا سنٹر بھی بنا چاہیے جس کے جواب میں مولانا علی صاحب نے فرمایا کہ بڑی حد تک اس کا انتظام ندوہ میں ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ مولانا سعید اکبر آبادی اور ڈاکٹر مشیر الحق ندوی نے بھی ڈاکٹر خسرو کے مذکورہ بالا خیال اور تجویز سے اتفاق نہیں کیا۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے تو یہاں تک کہا کہ یہ مدارس علوم دینیہ کی تعلیم و ترویج، ان کی حفاظت و بقا اور ان کے ماہر علماء پیدا کرنے کے لیے قائم کیے گئے ہیں۔ ان میں صنعت و حرفت کی پیوندکاری سے نہ علوم دینیہ کی تعلیم ہو سکے گی اور نہ صنعتی و حرفتی تعلیم میں خاطر خواہ کامیابی نصیب ہوگی اس لیے ان مدارس میں صنعتی تعلیم کے اجراء کا کوئی سوال نہیں۔ اسی قسم کی بات ڈاکٹر مشیر الحق نے بھی اپنے مقالے میں کہی اور تجویز پیش کی کہ عربی مدارس کے لیے ایک مرکزی ادارہ ہونا چاہیے جو یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی طرح تعلیمی امور میں فیصلے کرے اور تمام عربی مدارس ان پر عمل کریں۔ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی بھی پروفیسر خسرو کے نقطۂ نظر کے پوری طرح موافق نہ تھے، انھوں نے اپنے مقالے میں عربی مدارس کے نصاب کو چار مرحلوں میں تقسیم کرنے کا مشورہ دیا اور فرمایا کہ صنعت و حرفت کی اگر ان مدارس میں تعلیم دینی ہے تو پہلے مرحلے میں اس سے فراغت حاصل کر لینی چاہیے۔ مولانا علی صاحب نے ایک ہی مسئلہ پر ان متضاد آراء پر سنجیدگی سے غور کر کے فیصلہ کرنے پر زور دیا اور فرمایا کہ ان تجاویز نے ہمیں درحقیقت جھنجھوڑ دیا ہے۔

۲ر نومبر کے اجلاس میں مذکورہ بالا دانشوروں کے علاوہ جناب ضیاء الحسن صاحب فاروقی پرنسپل جامعہ کالج نے بھی اپنا مقالہ "نظام تعلیم اور فکر اسلامی" کے عنوان سے پڑھا جس میں تعلیم سے متعلق قدیم و جدید مروج فلسفوں پر سیر حاصل بحث کر کے مفید نتائج نکالے۔ شام کا اجلاس تقریباً عرب مندوبین کے لیے وقف رہا۔ اس جلسے کا حاصل مولانا زید ابوالحسن صاحب کا وہ عالمانہ مقالہ تھا جس میں موصوف نے شیخ احمد سرہندیؒ کے تجدیدی اور عظیم الشان دینی کارناموں کو اجاگر کیا ہے۔

۳ر نومبر کی صبح کو شیخ احمد بن عبدالعزیز آل مبارک، چیف جسٹس ابوظبی نے کتب خانہ ندوۃ العلماء کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا۔ عمارت کا نقشہ اتنا شاندار اور پرشکوہ ہے کہ ۱۵ لاکھ

روپے کے خرچ کا تخمینہ لگایا جاتا ہے۔ سنگ بنیاد رکھنے کی رسم کے بعد پنڈال میں جلسہ شروع ہوا جس میں عرب مقررین نے تقریریں کیں۔ پھر الشیخ محمد ابراہیم شقرہ نمایندہ اردن نے ان قرار دادوں کو پیش کیا جنھیں جشن کی مخصوص اور نمائندہ کمیٹیوں نے مختلف مسائل اور موضوعات سے متعلق وضع کی تھیں، ان تجویزوں میں عالم اسلام کے اہم مسائل جیسے قضیۂ فلسطین، مسجد اقصیٰ کی واپسی، لبنان میں خانہ جنگی وغیرہ مسائل کے علاوہ حکومت ہند اور لکھنؤ کے حکام اور انتظامی افسران کا شکریہ بھی ادا کیا گیا تھا جنھوں نے اس جشن کے لیے ہر قسم کی سہولتیں بہم پہنچائیں۔ شیخ ازہر نے ان قرار دادوں کی تائید میں ایک مختصر تقریر بھی کی۔ یہ قرار دادیں عربی میں تھیں۔ جن کا ترجمہ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے صدر شعبۂ عربی نے حاضرین کو سنایا۔

شام کا اجلاس پروگرام کے مطابق ان معنوں میں بہت اہم تھا کہ اس میں مدارس عربیہ اسلامیہ کے تعلیمی مسائل اور مشکلات پر تبادلۂ خیال کر کے کسی ٹھوس نتیجے پر پہنچ کر انھیں عملی جامہ پہنانے کے ذرائع و وسائل تلاش کرنا تھا۔ مگر افسوس ہے کہ عرب وفود کے ارکان کی تقریروں کی وجہ سے یہ مذاکرہ اس انداز سے نہ ہو سکا جس سے وہ نتائج حاصل ہوتے جن کی توقع تھی۔ اسی طرح عرب وفود کے ارکان کی تقریروں کی وجہ سے جشن کے پروگراموں کا وہ جلسہ بھی نہ ہو سکا جو عربی مقالات اور مضامین کے لیے مخصوص تھا، جس کی وجہ سے خود مولانا علی صاحب کا مقالہ، جامعہ ملیہ اسلامیہ اور ندوہ کے شعبۂ عربی کے اساتذہ کے مقالات نہ پڑھے جا سکے۔ اس اجلاس میں وقت کی تنگی کی وجہ سے ہندوستانی فضلا میں سے صرف مولوی سعید الرحمٰن اعظمی، مولانا ظفر احمد مفتاحی اور مولانا محمد اجمل صاحب اصلاحی اپنے مقالے پڑھ سکے۔

آخر میں اس جلسے کے صدر مولانا منت اللہ رحمانی امیر شریعت بہار کے شکریہ اور دعا پر چار روزہ ندوہ کا یہ ۸۵ سالہ جشن تعلیمی بخیر و خوبی ختم ہو گیا۔

ندوہ کے اس جشن تعلیمی میں جو قرار دادیں منظور ہوئیں، وہ یہ تھیں :

ندوۃ العلماء لکھنؤ کے جشن تعلیمی میں منظور شدہ تجاویز

۱۔ شرکائے جشن کو احساس ہے کہ اس وقت عالم اسلامی کی ان قوموں کو جو سامراجیوں کی

اور سیاسی تسلط سے آزاد ہو چکی ہیں، سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ وہ اب سامراجیوں
تہذیبی اور فکری غلامی سے بھی پوری طرح آزاد ہو جائیں اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے
نہ تعلیم و تربیت کی بنیاد خالص اسلامی اصولوں پر رکھیں اور تعلیم کی تمام منزلوں میں تمام مضامین
یسا جامع و مانع نصاب تعلیم بنائیں جو نہ صرف اُمتِ اسلامیہ کے عقیدے سے ہم آہنگ ہو
اس کے پیغام کا امین اور اس کی شخصیت کا غماز بھی ہو اور جو ماسونی اور اس کے ماتحت
دوں کی برائیوں سے اسے پاک و صاف رکھے۔ اور عالم اسلام میں رائج شدہ نصابہائے
میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان سے منزہ ہو۔

۲۔ اس اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے شرکائے اجلاس کی تجویز ہے کہ عالم اسلام کی
پر ایک ایسی علمی اکادمی کی بنیاد رکھی جائے جس میں اسلامی تعلیم و تربیت کے ماہرین اور اس
تقبل پر نظر رکھنے والے علماء اور مفکرین شامل ہوں، اس کے بعد تعلیم و تربیت سے متعلق
اری تحقیق و تفتیش اور بحث و نظر کا کام شروع کرے۔

۳۔ شرکائے جشن کو سعودی عرب کی یونیورسٹیوں سے امید ہے کہ وہ اسلامی تعلیم و تربیت
متعلق ایک ایسی علمی کانفرنس بلانے میں پہل کریں گی جو ان وسائل اور ذرائع پر غور و خوض
ے جن کے ذریعے مذکورہ بالا دونوں مقاصد حاصل کیے جا سکیں تاکہ نظام تعلیم اور نصاب تعلیم
، وہ عملی وحدت اور یکسانیت پیدا ہو جائے جس کی ہم سب کو خواہش ہے۔

۴۔ شرکائے جشن عالم اسلامی کے مختلف گوشوں میں واقع اسلامی یونیورسٹیوں اور تعلیمی
اروں کے سربراہوں سے یہ درخواست کرتے ہیں کہ وہ اپنے یہاں رائج نصاب تعلیم میں
ی تبدیلی اور اصلاح کریں کہ وہ شریعت کی روح سے پوری طرح ہم آہنگ ہو جائیں۔

۵۔ شرکائے اجلاس اسلامی حکومتوں اور دیگر ممالک سے یہ مطالبہ کرنے کی درخواست
تے ہیں کہ وہ رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام کی سیرت سے متعلق فلم کو اور اس جیسی تمام چیزوں کو
ڈہ سیمیں پر پیش کرنے سے منع کر دیں جن کے حرام ہونے پر علمائے اسلام متفق ہیں کیونکہ اس
کی فلموں کے دکھانے سے نہ صرف رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام کی ذات گرامی مجروح ہوتی
ہے بلکہ آپ کی اور آپ کے صحابہ کی قدر و منزلت گرتی ہے اور ذاتِ نبی اور آپ سے ہدایت یافتہ

اور ہدایت دینے والے صحابہ کی اس طرح بے حرمتی کرنے سے مسلمانوں کے احساسات اور جذبات کو ٹھیس پہنچتی ہے۔

۶۔ شرکائے اجلاس ان زیادتیوں اور چیرہ دستیوں کے خلاف اپنے غم و غصّہ کا اظہار کرتے ہیں جو بیت المقدس اور مسجد اقصیٰ کے خلاف جاری ہیں اور جن کا مقصد مسجد اقصیٰ سے متصل اسلامی اوقاف پر اور فلسطینی قوم کی ان جائدادوں پر زبردستی قبضہ جما لینا ہے جو شہر قدس اور شہر خلیل کے علاوہ فلسطین کے دوسرے مقبوضہ علاقوں میں واقع ہیں۔

۷۔ شرکائے اجلاس ان زیادتیوں اور ناروا حرکتوں کے خلاف بھی اپنی صدائے احتجاج بلند کرتے ہیں جو شہر خلیل میں واقع مسجد ابراہیمی کے سلسلے میں اس مقصد سے روا رکھی جارہی ہیں کہ اس کو یہودیوں اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم کرنے کے بہانے سے اپنے قبضہ میں لے لیا جائے اور اس طرح مسجد کے اندر شعائر اسلامی کی ادائیگی سے مسلمانوں کو روک دیا جائے شرکائے اجلاس اس رویہ کے خلاف انجمن اقوام متحدہ، اس کے سکریٹری جنرل اور تمام بین الاقوامی اداروں کے نام اپنے تاروں میں اپنے غم و غصّہ کا اظہار کرتے ہیں۔

۸۔ شرکائے جشن قرآن کی بعض آیتوں میں اور خاص طور سے اُن آیات میں جن کا تعلق بنی اسرائیل سے ہے، قصداً تحریف کرنے کی مذمت کرتے ہیں جس کا ثبوت قرآن کریم کے ان مخصوص نسخوں سے ملتا ہے جو دنیا کے مختلف حصّوں میں اس غرض سے چھاپے جارہے ہیں، علاوہ بریں شرکائے جشن یہودی حکام کی اس پالیسی کی بھی سختی سے مذمت کرتے ہیں جس کے مطابق مقبوضہ فلسطین میں واقع مدرسوں اور مکتبوں میں ان کتابوں کے پڑھنے پڑھانے سے روکتے ہیں جن میں مسئلہ فلسطین اور اسلامی زیارت گاہوں کی تاریخ ہے۔

۹۔ شرکائے جشن مسئلہ فلسطین اور مقدس مقامات کے قضیہ کو اسلامی قضیہ سمجھتے ہیں اور مسلمانوں کو ان مقدس مقامات کو واپس لینے کے لیے جہاد کی دعوت دیتے ہیں کہ یہ اس وقت تمام مسلمانوں کا فریضہ ہے۔

۱۰۔ شرکائے جشن فلسطینی تنظیموں اور اداروں سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اسلامی عقیدہ پر سختی سے کاربند رہیں اور تمام معاملات میں صرف اسلام کو ہی حکم بنائیں اور ایک قیادت کے

با تحت اپنی کوششوں کو بروئے کار لائیں کیونکہ صرف اسی طریقے سے فلسطینی قوم کے غصب شدہ حقوق واپس مل سکتے ہیں۔

۱۱۔ حکومت ہند نے یہودی سربراہوں کے ساتھ جس انداز سے سفارتی تعلقات قائم کرنے سے انکار کیا ہے اور اس سلسلے میں جس پالیسی پر گامزن ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم اس کا شکریہ ادا کریں اور اس سے امید رکھیں کہ وہ فلسطینی قوم اور قضیہ فلسطین کی تائید اور مدد میں اسی طرح مستقل اپنی ایجابی پالیسی پر گامزن رہے گی۔

۱۲۔ شرکائے جشن، لبنان کے مسلمانوں کے ساتھ جو خونیں واقعات ہو رہے ہیں اور ان کا جس انداز سے صفایا کیا جا رہا ہے، اس پر اپنی گہری تشویش اور پریشانی کا اظہار کرتے ہیں اور اسلامی حکومتوں سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ ان کی مدد میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کریں اور لبنان کے ذمہ داروں کی توجہ اس طرف مبذول کرائیں کہ وہ ایسی حکمت عملی اختیار کریں جس سے تمام مسائل کا فوری حل نکالا جا سکے اور ہر لبنانی شہری کو اس کا قومی حق مل سکے۔ اور اس احساسِ ذلت اور کس مپرسی کو دور کریں جس سے مسلمانوں کو ملک کے دستور کے مطابق جمہوری نظام کے ڈھانچے میں رہتے ہوئے اپنے حقوق کو حاصل کرتے وقت دوچار ہونا پڑتا ہے۔

۱۳۔ چونکہ عربی زبان، قرآن کریم اور حدیث نبوی کی زبان ہے، جو درحقیقت مسلمانوں کے وجود ملی کی بنیادیں اور ان کی عزت اور سعادت کا سرچشمہ ہیں اس لیے جشن تعلیمی تمام مسلمانوں سے درخواست کرتا ہے کہ وہ عربی زبان کی ترویج و اشاعت اور بقا و استحکام سے متعلق اپنی کوششوں کو تیز تر کر دیں۔ اسی طرح ان حکومتوں سے بھی جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں، درخواست کرتا ہے کہ وہ ایسے حالات پیدا کریں جن میں عربی زبان کی درس و تدریس کا خاطرخواہ انتظام کیا جا سکے تاکہ یہ زبان ان کے اور دنیا کے تمام مسلمانوں کے درمیان اپنی بات سمجھانے اور سمجھنے کا واسطہ بن جائے۔

آخر میں یہ جشن تعلیمی ان تمام حکومتوں اور اسلامی تنظیموں کا شکرگزار ہے جنھوں نے جشن میں شرکت کی دعوت پر لبیک کہا۔ اسی طرح یہ جشن لکھنؤ شہر کے سرکاری حکام اور

ذمہ داروں اور حکومت کا شکر گزار ہے کہ انھوں نے وہ تمام سہولتیں فراہم کیں جو شرکائے
جشن کے لیے ضروری تھیں اور جن کا اثر واضح طور پر جشن کی کامیابی میں نمایاں ہے ـــــ
علاوہ بریں یہ جشن تعلیمی ندوۃ العلماء اور اس کے سربراہ مولانا ابوالحسن علی ندوی ناظم
ندوۃ العلما، کا بھی تہِ دل سے شکر گزار ہے کہ انھوں نے یہ جشن منعقد کر کے مسلمانوں کے اہم
مسائل اور معاملات میں باہمی رائے اور مشورہ کرنے کا موقع فراہم کیا۔

خدا سے دعا ہے کہ وہ ہمیں سیدھے راستے پر گامزن رہنے کی توفیق عطا فرمائے
اور ہمیں حق وصداقت کے جادے پر چلنے کی قوت وطاقت بخشے۔

ندوہ کا یہ ۸۵ سالہ جشن تعلیمی یادگار کانفرنس کے طور پر نہایت کامیاب رہا جس کے لیے حضرت مولانا علی
اور موصوف کے رفقا اور دوسرے کام کرنے والے بجا طور پر مبارکباد کے مستحق ہیں، مگر اتنی عظیم الشان کانفرنس سے جس میں
عالم اسلام اور ہندوستان کی ممتاز ہستیوں کے علاوہ دو قومی ملی یونیورسٹیوں کے سربراہوں اور اساتذہ نے شرکت کی
جو توقعات تھیں، افسوس ہے کہ وہ پوری نہ ہوسکیں۔ اس اجلاس سے توقع تھی کہ وہ ہندوستان کے
دینی مدارس میں لگ بھگ ایک صدی سے رائج نصاب تعلیم پر ملک اور دنیا کے حالات اور معاشی و
معاشرتی تقاضوں کو سامنے رکھ کر سنجیدگی، متانت اور گہرائی سے غور وفکر کر کے ایک نیا نصاب تعلیم
مرتب کرے گا۔ دوسری توقع یہ تھی کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کو نئے زمانے اور بدلتے ہوئے حالات
کے پس منظر میں دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لیے کوئی ادارہ یا مرکز قائم کرنے کے مسئلہ پر بھی غور وفکر ہوگا۔
جہاں اسلامی علوم وفنون میں ایسے متبحر اور بالغ فکر ونظر کے علماء پیدا ہوں جو اسلامی تعلیمات کو نئے انداز
اور اس زبان میں پیش کریں جسے دنیا سمجھتی اور قدر کرتی ہے۔ تیسری توقع یہ تھی کہ آزاد ہندوستان کے
عصری تعلیمی اداروں سے بعد اور دوری کا جو طریقہ اب تک ان مدارس میں رائج رہا ہے اس پر بھی غور و
فکر کے بعد نظر ثانی کی جائے گی، اور خاص طور سے اس صورت حال میں کہ ہندوستان کی دو قومی ملی
یونیورسٹیوں کے سربراہوں نے ندوہ کی اسناد کو تسلیم کیے جانے کا اعلان کر کے ان سے قربت اور
اپنائیت کا عملی ثبوت بھی پیش کر دیا اور آخری لیکن بہت اہم توقع یہ تھی کہ ان سب کاموں میں ندوہ پہل کرے
گا مگر "اے بسا آرزو کہ خاک شدہ" ان مسائل میں سے کسی پر بھی کھل کر نہ گفتگو ہوئی اور نہ جم کر تبادلۂ خیال۔
اب جبکہ جشن ختم ہو چکا ہے، ان مسائل پر غور وفکر کرنے کا کوئی موقع فراہم کرنا چاہیے۔ فہل من مجیب؟

تبصرہ

(تبصرے کے لیے کتاب کی دو جلدیں آنا ضروری ہیں)

قوم یہود اور ہم، قرآن کی روشنی میں

از: جناب عبدالکریم پاریکھ
شائع کردہ: مکتبۃ الحسنات، رام پور
صفحات: ۴۰۰ ۔ تقطیع خورد
قیمت: ۱۱ روپے

اس کتاب میں مصنف نے یہودیوں کی سرگزشت قرآن مجید کے بیانات کی روشنی میں بیان کی ہے، عنوانات قائم کرکے پہلے آیتیں درج کی ہیں پھر ان کا ترجمہ لکھا ہے اس کے بعد حسب ضرورت اس کی تشریح کی موقع و محل کے مطابق جہاں ضرورت محسوس ہوئی احادیث و سیر سے بھی مدد لی ہے اور جابجا توراۃ و انجیل کی عبارتیں نقل کرکے قرآن مجید کے مطالب کی مزید توضیح کردی ہے۔

یہ تاریخ کی کتاب نہیں ہے اس لیے اسے تاریخی معیار سے جانچنا غیر ضروری ہے۔ مصنف کا مقصد تاریخ نویسی کے بجائے عبرت پذیری ہے وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان اس آئینے میں اپنی صورت دیکھیں اور یہودیوں کے عقائد و اعمال، عادات و خصائل،

رسوم ورواج اور آداب واطوار کی روشنی میں اپنے خیالات و کردار کا جائزہ لیں، اپنی خرابیوں اور کمزوریوں کو سمجھیں اور ان علل و اسباب پر غور کریں جن کی بنا پر انھیں عروج کے بعد زوال سے دوچار ہونا پڑا۔ مصنف نے جابجا ان کو اس جانب توجہ بھی دلائی ہے امید ہے کہ اس نقطۂ نظر سے اس کتاب کا مطالعہ مسلمانوں کے لیے مفید ہوگا۔

جدید آسان لغات القرآن

یہ کتاب بھی پاریکھ صاحب نے لکھی ہے اور عبدالرشید خاں نے مین روڈ کامٹی ضلع ناگپور سے شائع کی ہے۔ تقطیع خورد اور صفحات ۳۰۰ ہیں۔ قیمت درج نہیں ہے۔

قرآن مجید اللہ کی کتاب ہے یہ اسلامی تعلیمات کا اولین ماخذ اور احکام الٰہی کا سرچشمہ ہے اس بنا پر مسلمانوں کو اس کے ساتھ غیر معمولی تعلق ہے اور وہ زندگی کے ہر مرحلہ میں اس کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ اس تعلق کا لازمی نتیجہ ہے کہ ان کو اس کا مطلب سمجھنے کی خواہش ہو، اس وجہ سے مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے بیشمار ترجمے اور تفسیریں شائع ہو چکی ہیں اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ ترجموں اور تفسیروں کے مطالعہ کے بعد یہ خواہش پیدا ہوتی ہے کہ عربی زبان کو سیکھ کر براہ راست قرآن مجید کے معانی و مطالب سمجھے جائیں۔

قرآن فہمی کے اس شوق کی بنا پر بہت سی ایسی کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں عربی الفاظ کے معانی بتا کر فہم قرآن کی راہ ہموار کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا عبدالرشید ندوی کی لغات القرآن (شائع کردہ ندوۃ المصنفین۔ دہلی) اور قاضی زین العابدین (قاضی واڑہ، میرٹھ) کی قاموس القرآن بہت مشہور ہیں بعض لوگوں نے عربی زبان کی تعلیم کے ایسے طریقے نکالے جن کی مدد سے یہ مہم آسان ہو جائے۔ اس سلسلہ میں مولانا عبدالصمد رحمانی مونگیری اور مولانا محفوظ الرحمٰن بہرائچی اور ادارۂ تعلیمات اسلام لکھنؤ کی کتابیں خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ادارۂ تعلیمات اسلام کی عربی کے دس سبق اور قرآن مجید کی درسی کتابوں کو بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے ذریعہ بکثرت لوگوں نے نہ صرف قرآن مجید کا ترجمہ پڑھا بلکہ عربی کی دوسری کتابوں کو بھی پڑھنے اور سمجھنے لگے نیز عربی میں لکھنے اور بولنے کی صلاحیت پیدا ہوئی۔

پاریکھ صاحب کے سامنے یہ سارا لٹریچر ہے اور انھوں نے اپنی کتاب کی تیاری میں اس سے فائدہ اٹھایا ہے۔ انھوں نے پہلے عربی کے دس سبق کی طرح اس کتاب کے شروع میں چند اسباق کے ذریعہ گرامر کے ضروری قاعدے سمجھائے ہیں پھر رکوع اور پاروں کی ترتیب کے مطابق قرآنی الفاظ کے معانی بیان کیے ہیں۔ پاریکھ صاحب کا حلقہ اثر خاصا بڑا ہے چنانچہ ان کی اس کتاب کے اب تک نو ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے لوگوں کو قرآن مجید کے سمجھنے میں بڑی سہولت ہوتی ہے۔

آسان عربی زبان (حصہ اول)

از : مولانا محمد شہاب الدین ندوی
شائع کردہ : فرقانیہ اکیڈمی، چک بنادر بنگلور نارتھ
تقطیع: خورد صفحات: ۴۸
قیمت: ایک روپیہ۔

مولانا شہاب الدین ندوی عرصہ سے سائنسی مسائل پر اسلامی نقطۂ نظر سے لکھ رہے ہیں۔ اس قسم کی ان کی کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کام کے دوران ان کو محسوس ہوا کہ قرآن مجید کے مطالب سے براہ راست واقفیت کا انتظام بہت ضروری ہے۔ چنانچہ انھوں نے درس قرآن کا حلقہ قائم کیا اور قرآن مجید کو براہِ راست پڑھنے اور سمجھنے کے لیے آسانی کے ساتھ عربی سکھانے کا انتظام کیا۔ زیر تبصرہ کتاب اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے پیش رو مصنفین کی کتابیں ان کے سامنے ہیں۔ انھوں نے ان سے فائدہ اٹھایا ہے اور اپنے حالات وضروریات کے پیش نظر جابجا ردوبدل بھی کیا ہے۔

قرآن مجید کو مرکز بناکر عربی زبان کو اس طرح سکھانا کہ قرآن مجید کے علاوہ عام عربی کتابوں کے سمجھنے کی استعداد بھی ہوجائے اور عربی میں حسب ضرورت بولنے اور لکھنے کی لیاقت آجائے۔ ان دونوں مقصدوں کے حصول کے لیے ادارہ تعلیمات اسلام نے کتابوں کا ایک سلسلہ مرتب کیا تھا لیکن ملک کی تقسیم اور اس کے بعد کے حالات نے ادارہ کے کارکنوں

کو تتر بتر کر دیا اور ادارہ ختم ہوگیا۔ اب شہاب صاحب نے یہ بیڑہ اٹھایا ہے۔ خدا کرے وہ اپنے ارادے میں کامیاب ہوں۔ ابھی پہلا حصہ شائع ہوا ہے۔ اس کا طرز بیان آسان ہے۔ اس طرح کی ابھی کئی کتابیں لکھنی پڑیں گی تب ابتدائی نصاب مکمل ہوگا۔

پیام ندوہ العلماء

از: مولانا محمد الحسنی

ضخامت: ۱۲۸ صفحات۔ تقطیع خورد۔

قیمت: تین روپے

ملنے کا پتہ: مکتبۂ ندوہ لکھنؤ

اس کتاب میں مصنف کے وہ مضامین جمع کیے گئے ہیں جو انھوں نے مختلف اوقات میں ندوہ کے مقاصد، امتیازی خصوصیات اور تاریخی پس منظر کے بارے میں لکھے تھے، اس کتاب کے مطالعے سے ندوہ کے مقاصد اور تاریخ کے ساتھ عصر حاضر میں دینی مدارس کے چلانے اور اسلامی مسائل کو سمجھانے کے انداز سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے۔ مصنف کا طرز تحریر شگفتہ اور پُر اثر ہے۔ "کہنہ گلیمے تازہ پیامے" ان کے انداز بیان کا اچھا نمونہ ہے۔ جدید علم کلام اور فقہ اسلامی اور نگہ بلند و سخن دلنواز و جاں پرسوز بھی خاص طور سے پڑھنے کے لائق ہیں۔

(مولانا عبد السّلام قدوائی ندوی)

خط و کتابت کرتے وقت براہ کرم نمبر خریداری ضرور لکھیے۔

نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ۔ نئی دہلی ۔ ۱۱۰۰۱۶

کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۴۔۷ سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اُردو میں زائد نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اُردو کی چار زائد نصابی کتابیں دستیاب ہیں، بقیہ زیر طبع ہیں۔

① سب کے باپو 0-55

مہاتما گاندھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لیے ان کی خدمات کی تفصیل۔

② ہندوستان کی تحریک آزادی 3-25

اس کتاب میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں بھی اس میں شامل ہیں۔

③ امیر خسرو 4-40

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالاتِ زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب۔

④ ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے اور اس کے مختلف اعضا کے کیا کام ہیں؛ تصویروں کے ساتھ تفصیلات۔

زیر طبع

① میری آپ بیتی (مہاتما گاندھی کی خود نوشت سوانح عمری)

② یسوع مسیح

③ میگھ ناد ساہا

تفصیلات کے لیے لکھیے:

بزنس منیجر
پبلیکیشن ڈویژن
نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل
ریسرچ اینڈ ٹریننگ
اروند مارگ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶

بزنس منیجر
سیلز ایمپوریم
پبلیکشنز ڈویژن۔ سوپر بازار
کناٹ پلیس۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۰۱

DARP 780 (21)/75

Vol. VIII No. 1 January, 1976

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025
Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

مجلسِ ادارت

مدیرِ اعزازی

جلد ۸ - شمارہ ۲ - اپریل ۱۹۷۶ء

فہرست مضامین

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اپریل سنہ ۱۹۷۶ء

جلد ۸ — شمارہ ۲

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے فی پرچہ چار روپے
" پاکستان کے لیے بیس روپے
" دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی قیم

ملنے کا پتہ

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید
جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵
ٹیلیفون: ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر : محمد حفیظ الدین
جمالی پرنٹنگ پریس دہلی ٹائیٹل: آئی ایم ایچ پریس لمیٹڈ دلی

اسلام اور عصرِ جدید

مُدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مُدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر۔ نئی دلّی ۱۱۰۰۲۵

اداریہ

قومی یک جہتی اور فرقہ پروری

آزاد جمہوریۂ ہند کے قیام کے بعد ایشیا اور افریقہ میں چھوٹے بڑے ملکوں کے مغربی سامراج کے تسلط سے آزاد ہونے اور جمہوری ریاستیں بننے کا ایک سلسلہ شروع ہوگیا۔ مگر ان سب ملکوں میں صرف ایک ہندوستان ہے جس میں سیاسی مقاصد اور تنظیم کی یک جہتی اس حد تک موجود ہے کہ اس کے سہارے ایک مستحکم حکومت قائم ہے ورنہ جہاں دیکھئے ملک کے باشندوں میں اندرونی سیاسی اور معاشی نقشے اور بیرونی پالیسی کے بارے میں اتنے زبردست اختلافات ہیں کہ آئے دن حریف طاقتوں سے شدید ٹکر ہوتی رہتی ہے اور فوجی یا عوامی انقلابات کے ذریعے حکومت بدلتی رہتی ہے۔ یہاں ہمیں تین طرح کی جماعتیں نظر آتی ہیں۔ ذاتیں، لسانی جماعتیں اور مذہبی فرقے جن میں تفریق و اختلاف کے احساس نے فرقہ پروری کی شکل اختیار کرلی ہے۔ یعنی ان کو اپنے جداگانہ وجود اور جداگانہ مفاد کا حد سے زیادہ شعور ہے اور اس نے مشترک قومیت اور قومی مفاد کے شعور کو دبالیا ہے۔ اور قومی یک جہتی کی راہ میں زبردست رکاوٹیں کھڑی کردی ہیں۔ آج ہماری قومی زندگی کا سب سے اہم اور فوری توجہ کا محتاج مسئلہ یہی ہے کہ ہم فرقہ پروری کی ان تینوں قسموں سے کس طرح نبٹیں۔

ان میں سے پہلی قسم یعنی ذاتوں کا وجود ہندوستان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس طرح کی مستقل اور کڑی سماجی درجہ بندی جو دنیا کے کسی اور ملک میں نہیں پائی جاتی، بدھ سے لے کر گاندھی تک بہت سے مہاتماؤں نے ذات پات پر مبنی سماجی تفریق کو مذہب کی سچی روح کے خلاف سمجھ کر اس کی دل وجان سے مخالفت کی۔ آج جمہوریت اور ہیومانزم کی قوتیں ذات پروری کو ختم کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہی ہیں اور انھوں نے اس کی جڑوں کو ہلا دیا ہے۔ لیکن ابھی اسے گرا نہیں سکی ہیں۔ بیچ میں قومی آزادی کی تحریک نے بہ ظاہر ذات پات کی گرفت کو ڈھیلا کر دیا تھا۔ مگر اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ کیفیت محض عارضی تھی۔ جب سے ملک آزاد ہوا ہے اور بالغوں کے حق رائے دہندگی کی بنا پر انتخابات شروع ہوئے ہیں۔ ذات پروری کا زور پھر بڑھ گیا ہے اور ذات پات سے وفاداری کا جذبہ اتنا قوی ہے کہ ملک اور قوم سے وفاداری کے لئے بہت کم گنجائش رہ گئی ہے۔ آج بلا شبہ سب سے بڑی انتشار پیدا کرنے والی قوت ذات پروری ہے۔ پھر بھی غور سے دیکھنے والے کو صاف نظر آتا ہے کہ ذات پات کی قدرتی یا الٰہی ہونے کا تصور جو ذات پروری کی روحانی اور اخلاقی بنیاد ہے کمزور ہو چکا ہے اور یہ عمارت کتنے ہی مضبوط مسالے سے کیوں نہ بنی ہو۔ نیو کے کھوکھلے ہو جانے کے بعد زیادہ دن نہیں ٹک سکتی۔

لسانی فرقہ پروری دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں۔ مگر ہمارے ملک کی تاریخ میں نسبتاً نئی ہے۔ زبانوں کا اختلاف تو یہاں ہمیشہ سے چلا آرہا ہے مگر یہ صورت حال کہ ایک زبان کے بولنے والے اپنے کو ایک الگ جماعت یا ذیلی قوم سمجھیں اور اپنے لئے جداگانہ ریاست یا انتظامی یونٹ کا مطالبہ کریں، ابھی پچھلے چالیس پچاس سال سے پیدا ہوئی ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ جب انڈین نیشنل کانگریس گاندھی جی کی رہنمائی میں سچے معنی میں عوامی سیاسی تحریک بنی تو اسے ملک کے مختلف علاقوں میں عوام تک پہونچنے کے لئے وہاں کی مقامی زبانوں سے کام لینا پڑا۔ اس طرح قدرتی طور پر ہر لسانی علاقہ کانگریس کا ایک تنظیمی یونٹ یا پردیش

بن گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ کانگریس نے کچھ زیادہ سوچے سمجھے بغیر ان سیاسی مطالبوں کا جو وہ حکومت سے کر رہی تھی، اس مطالبے کو بھی شامل کر لیا کہ ہر لسانی علاقے کو ایک خود اختیاری ریاست بنا دیا جائے۔ اس مطالبے کو دہراتے دہراتے لوگ لسانی ریاست کے تصور کے اس قدر عادی ہو گئے کہ جیسے ہی ملک آزاد ہوا۔ کانگریس سے جواب حکومت بن گئی تھی۔ لسانی ریاستوں کے مطالبے شروع ہو گئے۔

پچھلے تیس برس میں لسانی فرقہ پروری کے محرکات کو سمجھنے، لسانی اقلیتوں کی جائز شکایات کو دور کرنے اور سرکاری زبان کے مسئلے کو قابل اطمینان طریقے پر حل کرنے کی انتہائی کوشش ہو رہی ہے۔ غیر ہندی علاقے کے باشندوں میں سے ان سیاست کاروں کو چھوڑ کر جنھیں واقعات سے سروکار نہیں بلکہ طاقت حاصل کرنے کی مہم میں کسی نہ کسی بہانے ایجی ٹیشن کرنا ضروری ہے اور لوگوں کو رفتہ رفتہ یقین ہو جاتا ہے کہ لسانی فرقہ پروری نہ ضروری ہے نہ مناسب ہے۔ کیونکہ ان کی زبانیں اپنے اپنے دائرے میں بے روک ٹوک ترقی کر رہی ہیں اور کرتی رہیں گی اور ہندی کو مرکزی حکومت کی سرکاری زبان بنانے کا عمل ایسے تدریجی طریقے سے کیا جائے گا کہ ان کے مفاد کو کوئی نقصان نہیں پہونچے گا۔

مگر مذہبی فرقہ پروری کی صورت حال بالکل مختلف ہے۔ وہ لسانی فرقہ پروری کی طرح نئی نہیں بلکہ اپنے پیچھے ایک خاصی طویل تاریخ رکھتی ہے جو اب گئی گذری ہوئی مگر ابھی تک بہت سے لوگوں کے ذہنوں پر جیتی جاگتی یاد کی صورت میں مسلط ہے۔ اس کے علاوہ اس نے ذات پروری کی طرح اپنا روحانی اور اخلاقی بھرم نہیں کھویا۔ بہت سے لوگ جن کی بصارت زمانے کی بدلتی ہوئی روشنی سے عدم مطابقت کی وجہ سے دھندلی ہو گئی ہے اس کے اندر اخلاق و مذہب کا پرتو دیکھتے ہیں، اس لئے دراصل یہی قومی یک جہتی کی راہ میں سب سے بڑی اور زبردست رکاوٹ ہے۔ جس سے ٹکر لینے کے لئے سچے محبانِ وطن کو ایمان، فکر اور عمل کی ساری قوتیں اکٹھی کرنی ہوں گی۔ مذہبی فرقہ پروری کے یوں تو مختلف مظاہر ہیں، لیکن ان کا سب سے نمایاں،

سب سے اہم اور سب سے خطرناک منظر یہ ہے کہ ہندو فرقہ پروری اور مسلم فرقہ پروری کے مقاصد بہ ظاہر مختلف معلوم ہوتے ہیں لیکن در اصل دونوں قوتیں ایک ہی سمت کام کر رہی ہیں۔ ایک مسلمانوں کو پیچھے سے علیحدگی کی طرف ڈھکیل رہی ہے۔ دوسری آگے سے کھینچ رہی ہے تاکہ انہیں ہندوستانی قومیت کا ایک لازمی جُز نہ بننے دے بلکہ مشترک قومی زندگی سے الگ کر کے ایک سیاسی اقلیت بنا دے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک انھیں غیر محفوظ اقلیت اور دوسری محفوظ اقلیت بنانا چاہتی ہے۔

ہمیں قومی اتحاد اور عام خوشحالی کے نقطۂ نظر سے یہ دیکھنا ہے کہ تقریباً پانچ چھ کروڑ آدمیوں کے اس طرح الگ تھلگ رہنے کا ان عظیم الشان مقاصد پر کتنا تباہ کن اثر پڑے گا، جن کو سامنے رکھ کر آزاد ہندوستان نے اپنی اندرونی اور بیرونی پالیسی کی تشکیل کی ہے۔ ہماری اندرونی پالیسی کا خاص مقصد یہ ہے کہ منصوبہ بندی کے ذریعہ خوش حالی حاصل کی جائے۔ یعنی ایک ایسی معتدل صنعتی سماج تعمیر کی جائے جو سب لوگوں کے آرام سے بسر کرنے کے لئے کافی دولت پیدا کرے اور اسے انصاف سے تقسیم کرے اور بیرونی پالیسی کا مقصد یہ ہے کہ سب ملکوں سے دوستانہ تعلقات رکھے جائیں اور ان کی رائے عامہ کو ہموار کر کے امن عالم کو جس کے سر پر تیسری جنگ کا خطرہ منڈلا رہا ہے قائم رکھنے کی کوشش کی جائے۔

جہاں تک منصوبہ بندی اور صنعت کاری کا تعلق ہے۔ ہندوستان جیسے غریب ملک کے لئے یہ اتنا عظیم الشان کام ہے اور اس کے لئے اتنی زبردست کوشش کی ضرورت ہے کہ جب تک ساری قوم و ملک کی آبادی کا ہر ایک ٹکڑا اس میں سرگرمی سے حصہ نہ لے، یہ بیل منڈھے نہیں چڑھ سکتی۔ مگر سیاسی اقلیتوں کی نفسیات کو دیکھتے ہوئے یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ اگر ہندوستان میں مسلمان ایک اقلیت بن کر رہے تو ان میں کبھی وہ جوش، وہ لگن پیدا نہیں ہو سکتی، جو ملکی ترقی کے کاموں میں دل و جان سے لگ جانے کے لئے ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ ملک کی آبادی کا

کم و بیش آٹھواں حصہ جو جغرافیائی حیثیت سے الگ نہیں بلکہ ملک کے طول و عرض میں پھیلا ہوا ہے اگر بے حسی اور بے دلی کی وجہ سے ملک کے معاشی تعمیر نو میں کام نہ کرے تو ہمارا معاشی نظام کم سے کم جزوی طور پر اسی طرح معطل ہو جائے گا، جیسے اعصابی نیج کے ایک حصے کے بیکار ہو جانے سے جسمانی نظام جزوی طور پر مفلوج ہوتا ہے اس سے بھی بڑا نقصان مسلمانوں کے قومی پالیسی کے نفاذ میں سرگرمی سے حصہ نہ لینے سے یہ ہوگا کہ ملک دو ایسے قابلِ قدر مقاصد کے حاصل کرنے میں ان کے تعاون سے محروم ہو جائے گا، جن کے حصول میں وہ خاص طور پر مدد دے سکتے ہیں یعنی سماج کا اشتراکی ڈھانچہ بنانا اور علاقائی تفریق پسندی کے رجحان کو دبا کر قومی یک جہتی کی روح کو ابھارنا۔

سماج کے اشتراکی ڈھانچے کی تجویز دولت کی منصفانہ تقسیم کے تصور پر مبنی ہے جو اسلام کی معاشی تصورات کی روح ہے اور پھر اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کی معاشی مشکلات کے حل ہونے کی امید ہے۔ اس لئے اگر ان کو وضاحت سے سمجھایا جائے کہ اسے مارکسزم یا کسی اور مخالف مذہب ازم سے کوئی سروکار نہیں۔ بلکہ اس کی تہ میں محض معاشی انصاف کا جذبہ ہے تو ان کے دل کو ضرور لگے گا اور وہ اس کو عملی جامہ پہنانے میں جوش اور خلوص سے مدد کریں گے۔

آج بھی جب کہ ہندوستانی مسلمان اپنے مستقبل کے بارے میں ایک ذہنی تاریکی کے عالم میں ہیں، وہ چیز جو کبھی کبھی اندھیرے میں روشنی کی جھلک دکھاتی ہے یہی اشتراکی ڈھانچے کا خیال ہے۔ اس لیے یہ توقع کرنا بے جا نہیں کہ جب وہ "چہ کنم" کی حالت سے نکل کر یکسوئی سے سوچنے کے قابل ہوں گے تو اس عام تصور کے سرگرم حامی بن جائیں گے اور سماج کے اشتراکی ڈھانچے کی تحریک کو صحیح رخ دینے اور آگے بڑھانے میں ایک موثر قوت ثابت ہوں گے۔

اسی طرح علاقائی تفریق پسندی کے مقابلے میں قومی یک جہتی کا جھنڈا بلند کرنے کی مسلمانوں میں بالقوۃ بڑی صلاحیت ہے جس کا قوت سے فعل میں آنا اس پر موقوف

ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہندوستانی قوم کا ایک لازمی جزو سمجھیں۔ یہ کہنا تو صحیح نہ ہوگا کہ مسلمان جس علاقے میں رہتے ہیں اس سے انھیں لگاؤ نہیں مگر اس میں شک نہیں کہ سیاسی شعور رکھنے والے مسلمان خواہ ملک کے کسی حصے کے باشندے ہوں مجموعی طور پر ایک کل ہند اندازِ نظر رکھتے ہیں جو تاریخی قوتوں نے ان میں پیدا کیا ہے یہ اب تک قومی انداز نظر نہیں ہے مگر اس میں قدرتی طور پر قومی بننے کا رجحان موجود ہے۔ اس لئے کہ جب مسلمان کسی مسئلے کو سارے ملک کے مسلمانوں کا مفاد سامنے رکھ کر سوچیں گے تو انھیں یہی معلوم ہوگا کہ پوری مسلم جماعت کا مفاد پوری ہندوستانی قوم کے مفاد سے الگ نہیں ہے۔ غرض مسلمانوں کا امتیازی حیثیت سے وسیع اندازِ نظر مکمل اتحاد کے لئے بہت مفید ثابت ہوسکتا ہے اگر ان کے دلوں کو قومی مقصد کی حمایت کے لئے جیت لیا جائے۔

اسی طرح ہماری قومی بیرونی پالیسی یعنی سب ملکوں سے دوستانہ تعلقات رکھنا اور سب کی رائے عامہ کو امن عالم کے حق میں ہموار کرنا ہندوستانی مسلمانوں کے تعاون کے بغیر پوری طرح کامیاب نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ اس کو کامیاب بنانے کے لئے ہندوستان کو خاص طور پر ایشیائی اور افریقی ملکوں کی مدد پر بھروسہ کرنا ہے اور وہ انڈونیشیا سے لے کر مغربی ایشیا تک اور مصر سے لے کر مراکو تک زیادہ تر مسلمان ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان سب ملکوں میں قومیت کا دور دورہ ہے مسلمانانِ عالم کے سیاسی اتحاد (یعنی پین اسلام ازم) کی تحریک بالکل مردہ ہوچکی ہے اور کچھ مغربی طاقتوں کی یہ کوشش کہ اسے نئے سرے سے زندہ کریں، کامیاب ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس لئے ان میں سے کسی ریاست کے مسلمان اپنی قومی سیاست کی تشکیل میں کسی دوسری ریاست کے مسلمانوں کی رائے سے بہت زیادہ متاثر نہیں ہوتے۔ پھر بھی ان سب میں اسلامی اخوت کا جذبہ باقی ہے اور انھیں ہندوستانی مسلمانوں سے اتنی ہی دلچسپی اور اتنا ہی اُنس ہے۔ جتنا دنیا کے کسی اور حصے کے مسلمانوں سے۔ چنانچہ ان سے عام دوستانہ تعلقات اور تہذیبی داد وستد رکھنے کے لئے جو سیاسی ہم آہنگی کی ناگزیر بنیاد ہے، ہندوستانی مسلمانوں کا توسط بہت ضروری

مگر یہ تب ہی حاصل ہو سکتا ہے جب ہندوستانی مسلمانوں کو اپنے اندرونی مسائل کا
معقول حد تک اطمینان حاصل ہو۔ وہ قومی معاملات میں پورے خلوص سے دلچسپی لیں اور
دوسرے ملکوں کے مسلمانوں سے تہذیبی تعلقات کی تجدید کریں۔
جو کچھ ہم نے اوپر کہا ہے وہ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ قومی یک جہتی
کے سلسلے میں جو مسائل اس وقت ہمارے ملک کو درپیش ہیں ان میں فوری طور پر سب سے
ضروری اور ملک کے مفاد کے لئے سب سے اہم یہ مسئلہ ہے کہ کس طرح ہندوستانی مسلمانوں
کو قومی زندگی کے اصل دھارے سے الگ ہو جانے سے روکا جائے کیونکہ اس سے ملک
کی اندرونی ترقی اور خوش حالی اور بیرونی قوت اور وقار کو نقصان پہونچے گا۔ آج جبکہ
ہندوستان وزیر اعظم اندرا گاندھی کی قیادت میں اتحاد اور ترقی کی منزل کی طرف تیزی سے
قدم بڑھانے کا عزم رکھتا ہے۔ اس مسئلے پر غور کر کے اس کا مناسب حل تلاش کرنا
ہر ہندوستانی کا ناگزیر فرض ہے۔

ہم انتہائی دکھ اور رنج کے ساتھ تحریر کر رہے ہیں کہ ہماری
مجلس ادارت کے صدر جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی ۸ / مارچ ۱۹۷۶ء
کو رحلت فرما گئے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔
ہماری سوسائٹی کی مجلس منتظمہ اور مجلس عام نے مرحوم کے انتقال
پرملال پر تعزیتی تجویز پاس کی جو مرحوم کے بڑے صاحبزادے کے
پاس بھیج دی گئی۔

فارم IV
ڈیکوریشن نمبر
رسالہ "اسلام اور عصرِ جدید" نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

۱۔ مقامِ اشاعت : جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

۲۔ وقفۂ اشاعت : سہ ماہی

۳۔ نام پرنٹر (طابع) محمد حفیظ الدین

قومیت : ہندوستانی

پتہ : اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی
جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

۴۔ نام پبلشر (ناشر) محمد حفیظ الدین

قومیت : ہندوستانی

پتہ : اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی
جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ نام ایڈیٹر : ڈاکٹر سید عابد حسین

قومیت : ہندوستانی

پتہ : جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

۶۔ نام اور پتہ مالک رسالہ : اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی
جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

میں محمد حفیظ الدین تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں۔ میرے علم و یقین کے مطابق صحیح ہیں۔

محمد حفیظ الدین
۳۱ مارچ ۱۹۷۶ء

مذہبی تصورات کا مبدا کیا ہے؟

مولانا سید کاظم نقوی

عام طور سے یہ سوال کرنے والے مادہ پرست اور منکرین خدا ہیں۔ انھوں نے
ہب اور خدا کے عقیدے کا سرچشمہ علم الاجتماع اور علم النفس کے بعض محرکات کو قرار
ہے۔

مادہ پرست اس سوال کا جواب جو کچھ دیں لیکن ہمارے نزدیک خدا اور دوسرے
را طبیعی امور کی طرف انسان کو خود اس کی فطرت نے متوجہ کیا ہے۔

یہ سوال ایسا ہی ہے جیسے ہم دریافت کریں کہ انسان کس لیے مل جل کر زندگی
رکرتا ہے؟ وہ دوسروں سے الگ تھلگ رہنے کو کیوں پسند نہیں کرتا؟ یا انسان
جذبۂ حب ذات کب سے پیدا ہوا ہے؟ کس زمانے سے اس میں جنسی خواہشیں
ا ہوئیں اور وہ شریک زندگی کی تلاش میں رہنے لگا؟ کب اس کے دل میں اولاد کی
ت نے جگہ پائی اور وہ اسے اپنے جگر کا ٹکڑا سمجھنے لگا؟ ان تمام سوالات کا ایک
د صرف ایک جواب ہے کہ ان امور کا سرچشمہ انسانی فطرت ہے۔ یہ میلانات
سان کے ساتھ ساتھ پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے جب سے انسان ہے وہ ان چیزوں کی
ف مختلف صورتوں سے متوجہ رہا ہے۔

اس کے علاوہ خداوند عالم کی ذات کی طرف متوجہ ہونے کا ایک دوسرا محرک سبب بھی ہے جس کا اثر کسی طرح فطری سبب سے کم نہیں۔ یہ انسان کی عقل و فکر ہے۔ انسان نے یہ دیکھ کر کہ کوئی چیز بغیر علت کے وجود میں نہیں آتی ہے تھوڑے سے غور و خوض کے بعد طے کیا کہ خود اس کے وجود کے لیے، اس کے علاوہ کائنات عالم کے اس حیرت انگیز نظم و ضبط کے واسطے جو ہر صاحب فہم کے سامنے ہے کوئی نہ کوئی سبب ہونا چاہیئے۔ اس نے اسی کا نام خدا رکھ لیا۔

دوسرے زیادہ واضح الفاظ میں یوں کہا جائے کہ وہی جذبہ کہ جس کی تحریک سے انسان نے زندگی اور نیچر کے مختلف مظاہر کے بارے میں غور کیا۔ وہی جذبہ جس نے اسے آمادہ کیا کہ وہ مادے کے پیچیدہ اسرار، کائنات کے مستقل اور متغیر قوانین کو معلوم کرنے کی کوشش کرے، وہی جذبہ کہ جس نے علم و دانش کے شیدائیوں کو ابھارا کہ وہ عالم طبیعت کے حقائق کا پتہ چلانے کی خاطر زندگی اور اس کی لذتوں سے آنکھیں بند کر لیں اور اپنی عمر علمی مرکزوں اور صنعتی تجربہ گاہوں میں گزار دیں۔ اس پر اسرار جذبہ انسانی نے انسان سے کہا کہ وجود کے سرچشمہ کا پتہ چلانے کی کوشش کرے۔

جہالت اور نادانی سے مقابلہ، حقائق عالم کے جاننے کے لئے کد و کاوش، جو چیزیں انسان کے علم و دانش کی دست رس سے باہر ہیں انھیں معلوم کرنے کی آرزو انسان کے فطری گہرے احساسات میں سے ہے۔ انسان بہر صورت فطرت کے اس مطالبہ کو پورا کرنے کے لیۓ تقریبًا اپنے کو مجبور پاتا ہے

قدیم تاریخ کے مطالعے، انسان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی کے تغیرات کی تحقیق، انسانی علم و دانش کے ارتقار کے اسباب معلوم کرنے کی کوشش سے پتہ چلتا ہے کہ انسان کی فطرت میں جذبۂ تلاش حق رچا بسا ہوا ہے۔ ہم اس کے منکر نہیں ہیں کہ اکثر و بیشتر علمی کاوشوں کے پس منظر میں ان مادی اور دنیوی فوائد کا حاصل کرنا مقصود تھا جو ان کی وجہ سے افراد یا اقوام کو پہنچنے والے تھے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان تمام تحقیقات کا اصلی منبع انسان کا فطری جذبۂ تلاش تھا۔ اس کا دل چاہتا تھا کہ

ہے تاکہ واقعیتوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھے اور اپنے ہاتھوں سے چھوئے۔
تاریخ علم و صنعت بتا رہی ہے کہ انسان کا یہ فطری جذبۂ تحقیق جنون کی حد تک پہنچ گیا۔ اس نے انسان کو ایسی خطرناک آزمائشوں پر آمادہ کر دیا جن میں ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔ وہ چاروں طرف سے خطروں میں گھر گیا لیکن اس کے قدم کبھی رکے نہیں۔ وہ برابر آگے بڑھتا رہا۔ اس نے اس راہ میں غیر معمولی قربانیاں پیش کیں۔

اگرچہ بچے عقل و فہم کے لحاظ سے پختہ اور کامل نہیں ہوتے لیکن انسان کے اس فطری جذبے کے اثرات کو بڑے واضح طور سے ان کی زندگی میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔

بچہ گویا سوال اور جستجو کا ایک خوبصورت مجسمہ ہے۔ وہ ہمیشہ اپنے ماں باپ اور استاد سے مختلف چیزوں کے متعلق پوچھا کرتا ہے کہ ایسا کیوں سا ہے؟ مطلب یہ ہے کہ بچہ اس سطحی اور معمولی ادراک پر ہرگز اکتفا نہیں کرتا ہے جو کسی آواز کے سننے یا کسی چیز کے دیکھنے کے بعد اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ بچے کے پے در پے اور غیر منظم سوالات بتاتے ہیں کہ اس کی فطرت علم کی پیاسی ہے۔ وہ جہالت اور ناواقفیت کو دور کر کے علم و دانش کے پانی سے سیراب ہونا چاہتا ہے۔

تہذیب کے بالکل ابتدائی زمانے میں بھی انسان ہرگز ہمارے زمانے کے چھ سات برس کے بچے سے عقل و فہم کے لحاظ سے کم نہ تھا۔ کیا وہ ان چیزوں کے بارے میں جو اس کی آنکھوں کے سامنے تھیں اپنے دل میں پوچھتا نہ ہوگا کہ ان کے اسباب کیا ہیں؟

وہ دیکھتا تھا کہ کسی درخت سے پتے کا گرنا، کسی ٹہنی کا دفعتاً ٹوٹ جانا ہوا کے تیز و تند جھونکے کے چلنے کا نتیجہ ہے۔ اسے نظر آتا تھا کہ جو مکان ابھی ابھی صحیح و سالم اس کی آنکھوں کے سامنے موجود تھا موسلا دھار بارش کی وجہ سے مسمار ہو گیا۔ ایسے ہی سیکڑوں واقعات دیکھنے کے بعد وہ ایک علمی اور فلسفیانہ نظریے کا معتقد ہو گیا کہ کوئی حادثہ، کوئی واقعہ اس عالم کائنات میں بے سبب اور بے علت نہیں ہے۔ اس کو نظر میں رکھتے

ہوئے یقیناً یہ تاکید ہے کہ اسے اس دنیا کے خالق کی فکر پیدا ہو جو وجود کا سرچشمہ ہے۔ جس کی قدرت کے اشارے سے یہ ساری کائنات پیدا ہوئی ہو۔

علوم وفنون کی تاریخ میں اب تک سیکڑوں مفروضات یکے بعد دیگرے دنیا کے سامنے آتے رہے ہیں، لیکن کچھ ہی عرصہ کے بعد وہ غلط ثابت ہوئے اور ان کی جگہ دوسرے مفروضات نے لے لی۔ یہ مسلم ہے کہ ان صحیح یا غلط علمی فارمولوں کی طرف انسان کی توجہ کا اصل سبب اس کا حقیقت طلبی کا جذبہ تھا۔ کوئی عالم اور سائنسدان ان علمی نظریات کی پیدائش کو عقلی اور فکری سبب کے علاوہ کسی دوسری چیز کا نتیجہ نہیں قرار دیتا ہے۔

اگر ہم سب متفقہ طور سے علمی نظریات کی پیدائش کو اجتماعی اور نفسیاتی مخصوص اسباب کا نتیجہ نہیں سمجھتے تو کیوں اور کس لیے مبدا، وجود اور خالق عالم کے تصور کے پیدا ہونے کے بارے میں ایسا سمجھتے ہیں؟

نفسیاتی یا اجتماعی علل و اسباب کی احتیاج ان چیزوں کو ہے جن کی کوئی فطری علت اور فکری سبب نہ ہو۔ ایسی صورت میں علم الاجتماع یا علم النفس کو حق حاصل ہے کہ وہ اس خلا کو بھرنے کے لئے اظہار خیال کرے۔ مثلاً بعض بیہودہ خیالات کی پیدائش جس کا کوئی فطری یا عقلی سبب موجود نہیں ہے انھیں ان علوم وفنون کا موضوع فکر بننا چاہیے۔ کچھ لوگ بعض جانوروں کو مبارک اور بعض کو منحوس سمجھتے ہیں۔ بے شک یہ ایسا عقیدہ ہے جس کا سرچشمہ علم النفس اور علم الاجتماع کو معلوم کرنا چاہیے۔ لیکن ایسے مسائل کو جو انسان کے باطن کا مطالبہ، اس کی خلقت کا تقاضا، اس کی فطرت کی صدا اور اس کے علاوہ عقلی اور فکری محرکات کا نتیجہ ہیں وہ علم الاجتماع اور علم النفس کے دائرۂ حکومت سے باہر ہیں۔ ان کے متعلق ان علوم کو اظہار خیال کا ہرگز حق نہیں ہے۔

چونکہ مادہ پرست طبقہ خدا اور دوسرے مذہبی امور کے بارے میں غور نہیں کرنا چاہتا، وہ اپنے کو ان کی گرفت سے بچانا چاہتا ہے اس لیے ان کے مقتضائے فطرت ہونے کا انکار کرتے ہوئے ان کے دوسرے اسباب و وجوہ تراشتا ہے۔ وہ اس

سلسلے میں علم الاجتماع اور علم النفس سے مدد لیتا ہے۔ اتفاق سے یہ طبقہ مذہب کی پیدائش کی توجیہ اور تفسیر کے بارے میں اتفاق نہیں رکھتا بلکہ مختلف لوگ اس کے گوناگوں ایک دوسرے مختلف اسباب وعلل بیان کرتے ہیں۔

کیا مذہب کا سرچشمہ خوف ہے؟

مثلاً نفسیات کے مشہور ماہر "فرویئڈ" کے نزدیک مذہب کو نیچر کی بے رحم طاقتوں سے انسان کا خوف وہراس وجود میں لایا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے:

"خلق کائنات کے متعلق ہمارے مذہبی عقیدے کا تعلق ہمارے بچپنے کی زندگی سے ہے، بچہ اپنے کو ایک عظیم جہاں کے سامنے عاجزا ور بے سہارا محسوس کرتا ہے، تمام ان مبہم خطروں کے مقابلہ کے لیے جو دنیا میں بچہ کو دھمکاتے ہیں ماں اپنے بچہ کی پہلی حامی ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ہر طرح کے اضطراب کے عالم میں اس کی مددگار ہے۔ بہت جلد باپ ماں کی جگہ آجاتا ہے۔ تمام دور طفولیت میں یہ فریضہ باپ کے ذمہ رہتا ہے۔ بچپنے کا ڈر بالغ ہونے کے بعد بھی برقرار رہتا ہے۔ بالغ انسان ان تمام خطرات سے آشنا ہوتا ہے جن سے اسے ہلاکت کا اندیشہ ہوتا ہے۔ وہ بچہ کے مانند دنیا کے مقابل ضعیف ہے۔ وہ جس طرح بچپن میں باپ کے پہلو میں پناہ لیتا اسی طرح زندگی کی دوسری منزلوں میں کوئی محافظ اور پشت پناہ چاہتا ہے۔ بنابریں وہی باپ کہ جو بچپن میں اس کے نزدیک بے انتہا طاقت کا مالک تھا بعد میں الوہیت کا تصور بن جاتا ہے جو مافوق بشر ہے۔" (فرویئڈ اور فرویئڈ ازم ص ۱۴۸)

اس دور کا ایک مؤرخ مذہبی عقائد کے پیدا ہونے کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"خوف دیوتاؤں کو جنم دیتا ہے۔ خوف کی فہرست میں موت سے ڈر

کا درجہ سب سے اہم ہے۔ انسان حیات کے ابتدائی دور میں ہزاروں
خطرات کے درمیان تھا اور بہت کم اتفاق ہوتا تھا کہ کوئی شخص اپنی طبیعی
موت سے مرے۔ اکثر لوگ بڑھاپے تک پہنچنے سے پہلے دوسروں کے
جارحانہ حملوں کے نتیجہ میں یا مہلک بیماریوں کی وجہ سے دنیا سے چلے جاتے
تھے۔ اسی بنا پر ابتدائی انسان یہ باور نہیں کرسکتا تھا کہ موت ایک طبیعی
حادثہ ہے۔ اسی دلیل سے وہ ہمیشہ اس کے لیے مافوق طبیعت علت
تصور کرتا تھا۔

موت سے خوف، اتفاقی حوادث پر جن کی علت کا انسان پتہ نہیں
چلا سکتا۔ حیرت و تعجب، دیوتاؤں کی امداد کی امید اور ان خوش بختیوں
پر جو انسان کو حاصل ہیں شکر گذاری یہ تمام امور اعتقادات دینی کے اسباب
ہیں۔" (تاریخ ایل ڈورینٹ ج ۱ ص ۸۹-۹۰)

یہ سب ایک طرف اور بیسویں صدی کے عظیم المرتبت فلسفی اور رہنما برٹرنڈ رسل دوسری
طرف جن کے اسم گرامی سے علمیت اور عظمت جھلکتی ہے۔ انھوں نے گویا فیصلہ کن
بات کہدی ہے:

"میں سوچتا ہوں کہ خدا اور دوسرے مذہبی امور کے عقیدے کی علت خوف
ہے۔ چونکہ انسان ایک حد تک اپنے کو ناتواں دیکھتا ہے۔ تین چیزیں
ہیں جو اس کے لیئے موجبات خوف فراہم کرتی ہیں۔ ان میں سے ایک نیچر
ہے جو صاعقہ کے ذریعہ اس کے سر پر ضرب لگاتی ہے یا زلزلے کے ذریعہ
اسے نگل لیتی ہے، دوسری چیز خود انسان ہے جو جنگ کے وسیلے سے اپنے
بنی نوع افراد کو تلف کرسکتا ہے، تیسری چیز کا تعلق بہت زیادہ مذہب
سے ہے۔ انسان کی شدید جنسی خواہشیں بھی اسے نقصان پہنچا سکتی ہیں۔
انسان زندگی کے سکون و اطمینان کے لمحات میں اپنی بعض حرکتوں پہ
پشیمان ہوتا ہے۔ مذہب اس کا موجب بنتا ہے کہ انسان کے خوف و

وحشت میں کچھ توازن و اعتدال پیدا ہو۔"

(توضیح ویدک مصاحبہ برٹرنڈرسل۔ وایت ص ۱۲۱)

ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان حوادث عالم کے مقابلہ میں نہتا، بیچارہ اور کمزور
اس لیے وہ ان سے غیر معمولی طور سے خائف تھا۔ اسی خوف نے وجود خدا کا عقیدہ
کیا ہے۔

انسان مہلک بیماریوں کا علاج نہیں کرسکتا تھا۔ وہ ہر روز اپنی آنکھوں سے
تا تھا کہ نیچر کے بے رحم اور سنگدل ہاتھ افراد انسانی کو گروہ در گروہ ہلاک کر رہے
۔ وہ ان خوفناک حوادث کے مقابلہ میں نفسیاتی اضطراب کی وجہ سے مجبور تھا کہ
مبہم اور پراسرار ہستی کو اپنی پناہ گاہ قرار دے جو اس کے دہلتے ہوئے قلب کو سکون
اطمینان عطا کرے۔

اس کے علاوہ زمان بلوغ اور اس کے بعد ایک منزل تک انسان کی زندگی
ار طلب تھی۔ اس نے ہمیشہ اس زمانے میں اپنے کو ایک طاقتور شخص کی پناہ میں
۔ اس نے اسے بہت سے خطرات سے بچایا۔ اس دور کی زندگی نے اس کے دماغ
یہ خیال پیدا کیا کہ وہ نیچر کی مہلک طاقتوں کے مقابلہ کے لیے ایک قابل اطمینان پناہ گاہ
کرے۔ ایک وقت گزرنے کے بعد یہی پناہ گاہ خدا کے تصور اور عقیدے کی شکل
نمودار ہو گئی ہے۔

ظریہ کس حد تک صحیح ہے؟ | مذاہب و ادیان کی تاریخ مدون ہو چکی ہے۔ اسے دیکھنے
اندازہ ہوتا ہے کہ یہ خیال مذہبی طبقہ پر ایک بہت بڑی تہمت کی حیثیت رکھتا
۔ یہ درست ہے کہ اس نظریہ کا اظہار کرنے والوں نے بڑی سنجیدگی اور متانت
علمی لب و لہجہ میں اسے بیان کیا ہے۔ خدا پرستوں کی طرف یہ تیر علم النفس کے ترکش
سر کیے گئے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ ان کا یہ خیال ایک دعوائے بے دلیل ہے۔ کوئی
ی سی بھی دلیل وہ اس پر قائم نہیں کر سکے ہیں۔ پہلے عرض کیا گیا کہ علم النفس اور
الاجتماع یا ان کے مانند دوسرے علوم کی مدد سے ایسے مسائل کے متعلق اظہار خیال

کرنا محل نظر ہو جس کا کوئی داخلی، فطری اور عقلی سبب موجود نہ ہو، اس صورت میں بے شک بجا اور با محل ہے کہ ان علوم کے ماہرین ان مسائل کے بارے میں کوئی نظریہ قائم کریں اور ان کا نفسیاتی سبب نیچر کی بے رحم طاقتوں سے ڈر یا زمان طفولیت کے سہارا طلب ہونے کو قرار دیں لیکن ایسے مسائل کی جن کا سبب فطری یا عقلی موجود ہو پیدائش کی توجیہہ علم النفس یا علم الاجتماع سے کرنا بڑی ناانصافی ہے۔

فرائیڈ اور ان کے ہم خیالوں نے اپنے اس مفروضہ میں صرف یہی نہیں کہ خدا پرستی کے فطری ہونے سے آنکھیں بند کر لی ہیں بلکہ عقلی اور استدلالی خداشناسی سے بھی چشم پوشی فرمائی ہے جس کی بنیاد قانون علت و معلول کے اوپر ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے کہ کچھ مسائل انسان کے اندرونی حالات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی پیدا ہونے کے سلسلے میں معقول رویہ یہ ہے کہ انسانی اسباب سے ابتدا کی جائے۔ یہ دیکھنا چاہیے کہ ان کا محرک خود انسان کی فطرت اور عقل تو نہیں ہے۔ اس کے بعد یہ منزل ہے کہ ان کے واسطے اکتسابی، خارجی اور غیر انسانی اسباب قرار دیے جائیں۔

مثلاً بعض اعداد کو عوام الناس منحوس سمجھتے ہیں۔ ہمیں اس عقیدے کی عقلی بنیاد نظر نہیں آتی۔ انسان کے باطنی میلانات میں اس کا محرک نہیں ملتا۔ عقل و منطق کی رو سے ہمیں ان کے اور دوسرے اعداد کے درمیان کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں ہم بیرونی اسباب کی طرف نگاہ اٹھا کر دیکھتے ہیں کہ ان میں سے کون اس خیال اور عقیدے کی پیدائش میں دخیل ہو سکتا ہے۔

اب ہم ان اسباب کا جائزہ لینا شروع کرتے ہیں جو انسان کی فطرت اور قوت عقل و فہم کے دائرے سے باہر ہیں۔ لیکن مذہبی عقائد ایسے مسائل ہیں جن کے لیے فطری، طبیعی، عقلی، فکری اسباب موجود ہیں۔ وہ ان کی پیدائش کے لیے کافی ہیں۔

خدا پرستی کا مسئلہ انسان کے شادی بیاہ کے مسئلہ کے مانند ہے۔ انسان کی طبیعی خواہش، ذاتی میلان، فطری طلب ازدواج کی طرف عورت اور مرد کو متوجہ کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس کے بعد اس گفتگو کا محل نہیں ہے کہ کیوں اور کس لیے

انسان کو شادی بیاہ کی فکر ہوئی۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی عقل اور فطرت خدا پرستی کے پیدا ہونے کا عظیم انسانی محرک ہے، بدیہی بات ہے کہ اس طرح کے داخلی اور فطری سبب کے ہوتے ہوئے دوسرے اسباب کی فکر غیر عاقلانہ اور غیر منصفانہ بات ہے۔ اس طرح کی کجروی ویسی ہی ہے کہ کوئی شادی بیاہ کے مسئلہ میں فطری اور طبیعی خواہش کے باوجود یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے کہ انسان جب حسین وجمیل مناظر کا مشاہدہ کرتا ہے تو اس کا دل چاہتا ہے کہ خود اس کے گھر میں اس قسم کے منظر ہوں تاکہ ہر وقت انھیں دیکھ کر وہ اسی طرح لطف اندوز ہو جس طرح پہاڑوں، بیابانوں میں انھیں دیکھ کر لطف اندوز ہوتا ہے۔ عورت بھی حسین وجمیل اور خوش منظر ہے۔ انسان نے چاہا کہ وہ بھی مجھ سے نزدیک رہے۔ اس جذبہ نے اسے شادی بیاہ کے لیے آمادہ کیا۔

مسئلۂ ازدواج میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس نے کھیتی باڑی کے سامان کی شکل کو جب دیکھا تو اسے شادی کرنے کی فکر ہوئی۔ کیا مسئلۂ ازدواج کا جب، داخلی، انسانی، فطری محرک موجود ہے تو اس قسم کے دور از کار توجیہات نامعقول اور مضحکہ خیز نہیں ہیں؟

پھر یہ بھی دیکھیے کہ خدا پرستوں کے طبقہ میں کس کس طرح کے لوگ موجود ہیں۔ اگر یہ طبقہ صرف نادان، بے سواد اور جاہل لوگوں پر مشتمل ہوتا تو کسی حد تک معقول تھا کہ یہ کہا جائے کہ مذہب اور وجود خدا کا عقیدہ نیچر کی بے رحم طاقتوں سے ڈر کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن خوش قسمتی سے اس گروہ کے پیشرو علماء اور عقلاء رہیں، وہ کہ جو صرف یہی نہیں کہ طبیعی طاقتوں کو جانتے ہیں بلکہ انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ ان پر کیونکر قابو پایا جاسکتا ہے، ان کو کس طرح نقصان کے بجائے فائدہ رسانی کے کاموں میں لگایا جاسکتا ہے۔

آیا واقعی کہا جاسکتا ہے کہ سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن سینا، رازی، طوسی، ابن ہیثم، ہزاروں مشرقی اور مغربی خدا پرست اہل علم کا ایمان جو سب کے سب علوم و فنون کے بانی اور علمی اسرار و رموز کا انکشاف کرنے والے تھے عالم مادہ کے غیظ و

غضب سے ہراس کا نتیجہ تھا؟

خدا پرستی کی تاریخ بتاتی ہے کہ خدا کو ماننے والے طبقہ نے ہمیشہ اپنے عقیدہ کی وجہ قوی اصول اور معقول دلائل کی روشنی میں بیان کی ہے۔

خدا پرست علماء کی طرف سے ہزاروں کتابیں خداوند عالم کے وجود اور دوسرے مذہبی عقائد کو ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں لیکن عام طور سے وہی علمی اور استدلالی طریقۂ بیان اختیار کیا گیا ہے۔ کہیں بھی یہ بحث نظر نہیں آتی کہ نیچر کے قوئی چونکہ سنگدل اور بے رحم ہیں لہذا ان سے چھٹکارے کے لیے ایک عظیم الشان پناہ گاہ کی انسان کو ضرورت محسوس ہوئی، اسی کا نام خدا ہے۔

افلاطون نے حدوث عالم کو خالق کے وجود کی دلیل قرار دیا ہے۔ ارسطو نے حرکت عمومی کے وجود کو وجود محرک کی نشانی جانا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ہر طرح کی حرکت محرک کی محتاج ہے، عالم مادہ میں ہر چیز متحرک نظر آتی ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی ذات سے علٰحدہ کوئی محرک ہو۔

یورپ کی علمی تحریک کے بعد علوم طبیعی کی ماہرین میں سے کچھ لوگوں نے مخصوص طرح کی دلیلیں قائم کر کے خداوند عالم کے وجود کو ثابت کرنا شروع کیا۔ مثلاً نیوٹن کہتا ہے کہ ایک دنیا کا کوئی مادہ ہرگز اس پر قادر نہیں ہے کہ رنگ برنگ کے موجودات پیدا کرے۔ یہ اختلاف و تنوع جو خلقت میں ہمارے سامنے ہے بتا رہا ہے کہ اس مادی ساز و سامان کے پیچھے کسی قدرت کا ہاتھ ہے جس نے اس مادے میں تصرف کیا ہے۔

مصنوعی دماغ کا موجد جب اس کی مشینری تیار کر چکا تو کہنے لگا کہ ایک مصنوعی دماغ جب بغیر انسانی عقل و تدبیر کے وجود میں آنے کے قابل نہیں ہے تو سچ مچ کا اصلی دماغ جو اس مصنوعی دماغ سے لاکھوں گنا زیادہ پیچیدہ اور پر اسرار ہے قطعاً کسی بنانے والے کا محتاج ہے۔

آیا ان واضح دلائل کے بعد جو علوم و فنون کے بانیوں نے پیش کیے ہیں یہ کہا جا سکتا ہے کہ نوع انسانی کے درمیان خدا کا اعتقاد نیچر کی بے رحم طاقتوں سے خوف و ہراس کا

نتیجہ ہے؟

آج بھی خدا پرست اہل علم جو خدا کے وجود پر ایمان راسخ رکھتے ہیں کرۂ ارض پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مضبوط، مستحکم عقلی دلیلوں کی روشنی میں خدا کے معتقد ہیں۔ انہیں نیچر کی ظالم طاقتوں سے خوف و ہراس نے خدا کے وجود کا قائل نہیں بنایا ہے۔

قرآن کا طریقۂ استدلال قرآن مجید نے افراد انسانی کو خدا کے ماننے کا پیغام مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس نے اس سلسلے میں انسان کی فطرت اور عقل پر بھروسہ کیا ہے۔ اس کی دلیلوں نے ان حکماء اور فلاسفہ کی عقلوں کو روشنی دی ہے جو نزول قرآن کے بعد پیدا ہوئے ہیں

اس نے مبدأ خلقت کی طرف انسان کو طرح طرح سے متوجہ کیا ہے۔ کبھی یوں فرمایا:

فاذا رکبوا فی الفلك دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجاهم الی البر اذا هم یشرکون (عنکبوت ٦٥)

"جب لوگ کشتی میں سوار ہوتے اور وہ منجدھار میں پھنستی ہے تو وہ بڑے اخلاص کے ساتھ اپنی فطرت کی تحریک سے خدا کو پکارنے لگتے ہیں، لیکن جب خدا انھیں نجات دیدیتا ہے اور بسلامتی ساحل پر پہنچا دیتا ہے تو وہ بدستور ملحد بن جاتے ہیں۔"

دوسرے رخ سے فرماتا ہے:

ام خلقوا من غیر شیٔ ام هم الخالقون (طور ٣٥)

"آیا لوگ بغیر کسی علت کے خود بخود وجود میں آگئے ہیں یا وہ خود اپنے پیدا کرنے والے ہیں۔"

چونکہ یہ دونوں صورتیں غلط ہیں لہذا بلاشبہ کسی طاقت نے انھیں خلق کیا ہے۔

کبھی اس نے کرۂ زمین اور دوسرے آسمانی کروں کے عجیب و غریب نظم و ضبط سے خدا کے وجود پر استدلال کیا۔

افی الله شك فاطر السموات والارض (ابراهیم۔١٠)

"آیا اس خدا کے وجود میں شک ہے جس نے زمین اور آسمان پیدا کیا ہے۔"
کبھی اس بات سے وجود خدا کو ثابت کیا ہے کہ ایک قسم کے مادے سے اسی پانی اور اسی مٹی کے ذریعہ مختلف طرح کے پھل وجود میں آتے ہیں۔
وفی الارض قطع متجاورات وجنات من اعناب وزرع ونخیل صنوان وغیر صنوان یسقی بماء واحد ونفضل بعضها علی بعض فی الاکل ان فی ذلک لآیات لقوم یعقلون (رعد - ۴)
"کرۂ زمین میں ایک دوسرے سے نزدیک مختلف قسم کے ٹکڑے ہیں، انگور کے باغ ہیں، کھیتیاں ہیں، خرمے کے درخت ہیں، تخمی اور قلمی دونوں قسم کے، سب کو ایک طرح کے پانی سے سینچا جاتا ہے، لیکن ہم نہیں تو کون ہے جس نے مزے کے لحاظ سے ایک کو دوسرے پر برتری دی ہے۔ اس تنوع اور اختلاف میں اس کے باوجود کہ سب ایک پانی سے سینچے جاتے ہیں۔ ہمارے وجود کی نشانیاں صاحبانِ عقل کے لیے ہیں۔"
قرآن مجید میں، اس کا کیا ذکر ان تحریف شدہ آسمانی کتابوں میں کہیں یہ نہیں ملتا کہ نیچر کی قوتوں سے بچنے کے لیے خدا کی ذات کو پناہ گاہ قرار دینا چاہیے۔ مادہ پرست قرآن کو آسمانی کتاب نہیں مانتا نہ سہی لیکن اسے تسلیم کرتا ہے کہ وہ لوگوں کی ہدایت کے لیے ایک عظیم ترین خداشناسی کی کتاب ہے، کیوں اس کتاب میں اس کے نظریے کا تذکرہ نہیں ہے؟
نتیجہ یہ نکلا کہ تمام گذشتہ ادوار انسانیت میں خدا کی طرف راہنمائی سب سے پہلے انسان کی فطرت نے کی ہے۔ اس کے علاوہ کائنات کا وہ ہمہ گیر نظم و ترتیب جس نے لوگوں کو وجود خدا کا قائل بنایا ہے، انسان یہ جانتا تھا کہ قانون علت و معلول کے دائرے میں یہ سارا عالم ہے۔ یہ وہ انتہائی قدیم قانون ہے جو انسان کے تمام ادوار زندگی میں اس کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔
حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی پوری عمر بہشت بریں میں گذرے جہاں اس کی آسائش کے تمام وسائل موجود ہیں، جہاں کوئی چیز نقصان رساں، خطرناک، تکلیف دہ نہیں ہے تو بھی وہ وہاں کے خوشنما مناظر دیکھ کر وہاں کی چیزوں میں نظم و ضبط کا مشاہدہ کر کے یہی طے کرے

تاکہ اسے کسی صاحب عقل و شعور طاقت نے پیدا کیا ہے، اس نے یہ مناظر خلق کیے ہیں.
جب تک وہ اس نتیجہ پر نہیں پہنچ لے گا ہرگز چین سے نہیں بیٹھے گا اور غور و خوض سے باز
نہیں رہے گا۔

کیا یہ انصاف کا خون نہیں ہے کہ مذہبی تصورات کی پیدائش کے لیے داخلی اور
انسانی سبب فطرت اور عقل کے ہوتے ہوئے یہ کہا جائے کہ ان کا سرچشمہ حوادث روزگار
سے خوف اور انسان کا بچپنے سے طفیلی اور سہارا طلب ہونا ہے؟

یہ جدائی کیسی ہے؟ جبکہ خوف خدا پر ایمان لانے کی علت ہے تو ہم علت و معلول کے اصول سے
قرار پا جاتے ہیں۔ اس اصول کی خصوصیات یہاں موجود ہونی چاہئیں۔

یہ نہیں ہو سکتا کہ انسانی تاریخ کے ایک حصے میں یہ اصول منطبق ہو کیونکہ علت
و معلول کا قانون زمان و مکان کی حدود سے بالا تر ہے، ہمیں جس جگہ اور جس زمانے میں
جن حالات میں نیچر کی طاقت سے یا کسی اور سبب سے افراد انسانی
خائف نظر آئیں اسی کا لحاظ کرتے ہوئے اتنے ہی وہ خدا کے وجود کے معتقد نظر آنے چاہئیں۔
خوف تمام زمانوں میں انسانیت کا ہمزاد رہا ہے۔ آج بھی خوف سے اسے چھٹکارا نہیں ہے،
ممکن ہے کہ نیچر کی طاقتوں پر انسان نے قابو پا لیا ہو۔ لیکن انسان صرف انہی چیزوں سے
تو خائف اور ہراساں نہ تھا۔ برٹرنڈ رسل نے صراحت کی ہے کہ انسان خود اپنے نفسانی
تقاضوں سے بھی ڈرتا ہے۔ وہ جنسی خواہشوں کے تسلط سے بھی خائف ہے۔ کہیں
اس کی جنسی خواہش اسے تباہ و برباد نہ کر دے۔ خیر ہو سکتا ہے کہ عزت ناموس اس
تعلیم یافتہ اور روشن خیال دور میں ایک بے حقیقت چیز سمجھی جائے۔ جنسی خواہشوں کے
تسلط سے آبروریزی بے معنی چیز قرار پائے لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ یہی جنسی خواہش
کا طوفان اور ہیجان انسان کو ایسا اندھا بنا دیتا ہے کہ وہ ہر طرح اس کے پورا کرنے پر تل جاتا
ہے۔ اسے اس کی بھی پروا نہیں رہتی کہ اس کی صحت جواب دیدے گی۔ وہ انتہائی تکلیف دہ
بیماریوں کا شکار ہو جائے گا۔

فرض کر لیجیے کہ انسان نے نیچر کو قابو میں کر لیا، خطرناک سے خطرناک امراض کے علاج

کا راستہ معلوم کرلیا ہے، وہ زمانے لد گئے جب وہ زلزلے سے، طوفان سے، آندھی سے ڈرتا تھا، بجلی اور بادل کی گرج سے اس کا دل دہلتا تھا۔ دق، سل، کینسر سے خائف تھا لیکن کیا انسان، یہی طاقتور، مقتدر، دانشکار، عقل کا پتلا، علم کا مجسمہ انسان جنگ سے بھی نہیں ڈرتا ہے؟ غالباً کسی دور میں جنگ سے انسان اتنا خائف نہ تھا جتنا آج خائف ہے اگلے زمانے میں وسائل نقل وحمل سست اور کم تھے۔ آج تیز ترین ہوائی جہاز موجود ہیں۔ اگلے زمانے میں انسان کے ہاتھ میں کونسے ہتھیار تھے۔ وہی کہ جو دنیا کے میوزیم میں لوگوں کو دکھانے کے لیے الماریوں میں رکھے ہوئے ہیں۔ خصوصیت سے جب سے ایٹم بم انسان کے بس میں آیا ہے اس وقت سے جنگ کا ہیولیٰ بالکل بدل گیا ہے۔ گزشتہ دور میں جنگ کی وجہ سے کوئی ایک حصۂ زمین تباہ ہوتا تھا۔ اب پورے کرۂ ارض کو نیست و نابود کیا جا سکتا ہے۔ بڑی ہولناک بات یہ ہے کہ علم و صنعت میں انسان برابر ترقی کر رہا ہے۔ یہ ترقی جہاں ہر شعبۂ زندگی کی سطح کو اونچا کرتی ہے وہاں اسلحہ سازی کے میدان میں بھی انسان کے قدم آگے بڑھ جاتے ہیں۔

پھر سفر فضائی کے سلسلے میں امریکہ اور روس کے درمیان جو دوڑ ہو رہی ہے اس نے جنگ کی شکل کو اور زیادہ ہولناک بنا دیا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ خوف و ہراس کے تمام اسباب مل کر انسان کو اتنا نہیں ڈرا سکے جتنا موجودہ دور میں تنہا خطرۂ جنگ نے اسے خائف بنا یا ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس سے عوام اتنا ہراساں نہیں ہیں جتنا خواص، جاہل اتنا خائف نہیں ہیں جتنا تعلیم یافتہ، غیر سائنسداں اتنا نہیں ڈرتے جتنا سائنسداں ڈرتے ہیں۔ جس کے معلومات جتنے وسیع اور عمیق ہیں اتنا ہی وہ جنگ سے زیادہ ڈرتا ہے۔

جبکہ علت اس دور میں زیادہ طاقت اور شدت سے موجود ہے تو اس کے معلول خدا پر ایمان کو بھی اتنی ہی طاقت اور شدت سے موجود ہونا چاہیے۔ عوام سے زیادہ خواص کو خدا کا معتقد نظر آنا چاہیے۔ جاہلوں سے زیادہ تعلیم یافتہ، غیر سائنسداں طبقہ سے زیادہ سائنسدانوں کا ایمان پختہ اور راسخ ہونا چاہیے۔ کیا واقعتاً ایسا ہی ہے؟ پھر یہ معلول کی علت سے جدائی

کیسی ؟

مذہب نے خوف نہیں گھٹایا انسان کو انصاف کا دامن کبھی اور کسی کے مقابل نہیں

چاہیے ۔ ہم مانے لیتے ہیں کہ اس بات کا احتمال ہے کہ ابتدائی دور انسانیت میں خدا کا

خوف کو کم کرنے کے لیے یا اس سے چھٹکارے کے واسطے ایک ملجا و ماویٰ کے طور سے تھا

اس دور میں انسان کے فہم و شعور کی سطح چونکہ پست تھی ۔ اس خوف کا اصلی سرچشمہ انسا

ناتوانی اور جہالت ہے ۔ یقیناً ابتدائی انسان بہت ناتوان اور جاہل تھا ۔ اس کی موجود

یہ احتمال بہت کمزور ہے کہ وجود خدا کے عقیدے نے خوف کو دور کر دیا ہو ۔

لطف یہ ہے کہ بالفرض اگر ایک طرف خدا پر ایمان نے نیچر کی ظالم طاقتوں سے ا

خوف کو کم کیا تو دوسری طرف خدا کی ناراضگی کے خوف نے انسان کو زیادہ متوحش بنا د

نیچر کی طاقتیں تو صرف انسان کی دنیوی زندگی کی بربادی کا سبب بن سکتی ہیں لیکن خدا

بگڑ جانا اس کی دنیا اور آخرت کو تباہ کرنے کا باعث بن سکتا ہے ۔ یہی خدا کی ناراضگی

تھا جس نے مصر کے لوگوں کو مجبور کر دیا کہ دریائے نیل کے خدا کا غصہ فرو کرنے کی غر

وہ ہر سال ایک حسین و جمیل لڑکی اس کی موجوں کے سپرد کر دیں ۔

ہمارے نزدیک نہ سہی لیکن برٹرنڈرسل کے ارشاد کے مطابق خدا پر ایمان

جنگ سے وحشت اور ہراس کو بھی کم نہیں کیا بلکہ مذہب نے جنگ کی آگ کو او

تاریخ کے ابتدائی ادوار میں اکثر و بیشتر جنگیں مذہب کی وجہ سے ہوئی ہیں ۔ اسی

قرار دیتے ہوئے برٹرنڈرسل نے فرمایا ہے کہ "انسانی تاریخ میں مذہب کے عواقب

اکثر و بیشتر نقصان رساں نظر آتے ہیں ۔"

ایک مچھلی نے پورا تالاب گندہ کیا اکثر وہ لوگ کہ جنھوں نے خدا کے عقیدے کی پید

کا سبب خوف کو قرار دیا ہے انھیں مخصوص ماحول نے اس کی اجازت نہیں دی کہ

خدا پرستی کے محرکات کا جائزہ لینے کے موقع پر ہر ہر مذہب کے خصوصیات کی مستقل

جداگانہ تحقیق کرتے ۔

عام طور سے یہ لوگ کلیسا کی تعلیمات اور نظریات سے متاثر ہیں ۔ یہ ا

خلاف اظہار ناراضگی میں کبھی دریغ نہیں کرتے، برابر اس پر حملے کرتے رہتے ہیں۔ موقع ملتا ہے تو اچھی طرح اس کا مذاق اڑاتے ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ مسیحیت کے ارباب بست و کشاد کی کج اندیشی، غلط روش، غیر اطمینان بخش طریقہ تفہیم مذہب کے خلاف خیالات پیدا ہونے کا بہت بڑا سبب تھا۔ اسی کلیسا اور مسیحیت نے مذہب کے مخالفین کا طبقہ پیدا کیا۔

جب کلیسا کی تعلیمات ایسی نامعقول اور مضحکہ خیز ہوں کہ اس کے مذہبی رہنماؤں کے قیمتی مباحث میں سے ایک یہ ہو کہ خدا کی دونوں آنکھوں کے درمیان چھ ہزار فرسخ کا فاصلہ ہے تو اس کے بعد اہل علم اور صاحبانِ عقل کا مذہب کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا اور مورچہ بندی کرنا لازمی تھا۔ لیکن بے انصافی کی بات یہ ہے کہ عیسائیت سے دشمنی نے مطلق مذہب کا دشمن کیوں بنا دیا؟

صرف مسیحیت کے خلاف مورچہ بنایا جاتا تو ہمیں شکایت نہ ہوتی لیکن ہر مذہب کے مقابلہ میں کیوں صف آرائی کی گئی۔ اب جو کچھ کہا جاتا ہے وہ صرف مسیحیت کے بارے میں نہیں بلکہ بلا کسی قید و شرط کے مذہب اور خدا پرستی کے متعلق ادعا کیا جاتا ہے کہ وہ تخیل کی ساختہ و پرداختہ ہے، خدا کا عقیدہ خوف سے نجات کی خاطر قائم کیا گیا ہے، ہولناک طبیعی حوادث کے مقابلہ کے لیے انسان کو ایک پناہ گاہ کی تلاش تھی۔ اس نے خدا کی ذات کو یہی پناہ گاہ قرار دیا ہے۔

عمومی طور سے مذہب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دین ہرگز انسانی معاشرے کے مشکل اور پیچیدہ مسائل کو حل نہیں کر سکتا کیونکہ روحانی دنیا کا جو تصور ہمارے دماغ میں ہے اس میں دنیوی اور مادی مسائل کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ بڑے بڑے پیغمبروں اور علماء و حکماء نے ان مشکلات کے متعلق جو انسان کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں پیش آتے ہیں سوائے پند و نصیحت کے کچھ نہیں کیا ہے۔

یہ روشن خیال اہل علم کاش عیسائیت کے علاوہ دوسرے ادیان و مذاہب کے تعلیمات کی بھی تحقیق کرتے۔ خصوصیت سے انھوں نے کم از کم اسلام کا مطالعہ کر لیا ہوتا۔

اور دیکھئے کہ دنیا کے تصور کے متعلق اسلام کا فلسفہ اور اس کی منطق کتنی گہری اور معقول ہے۔ اس کے احکام اور قوانین میں کیسی ہمہ گیری ہے۔

ممکن ہے کہ مسیحیت اس قابل ہو کہ اس کے متعلق اس طرح کے معاندانہ فیصلے کیے جائیں لیکن اسلام کا دامن تو تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے، مسیحیت کا غصہ اس پر کیوں اتارا جائے؟

اسلام میں تو کوئی اس قسم کا مسئلہ موجود نہیں ہے کہ خدا کی دو آنکھوں کے درمیان چھ ہزار فرسخ کا فاصلہ ہے۔ اسلام معرفت خدا کا بہترین مکتب ہے۔ اس میں نہایت باریک بینی سے خدا کی تنزیہ و تقدیس کی گئی ہے۔ اس کے تمام مذہبی عقائد انتہائی معقول اور مستحکم علمی و فلسفی بنیادوں پر استوار ہیں۔ اس کے تمام قوانین و احکام عقلی فیصلوں کے مطابق ہیں۔ اسلام کو عیسائیت کے ساتھ ایک لکڑی سے کیوں ہنکایا جاتا ہے؟

جنسی خواہشوں سے ہراس! رسل نے خوف کا تیسرا سبب انسان کی شدید جنسی خواہشوں کو قرار دیا ہے جو اسے نقصان پہنچا سکتی ہیں۔ ان کا ارشاد ہے کہ انسان اپنے مطلق العنان جنسی میلانات سے ڈرتا ہے، اسی خوف کی وجہ سے اس نے خدا کو مانا ہے۔

اس کے متعلق عرض ہے کہ انسان فطری طور سے اس کا محتاج ہے کہ جنسی میلانات کو اپنے قابو میں رکھے۔ اگر انھیں آزاد چھوڑ دے گا تو اس میں کوئی جسمانی یا نفسیاتی نقص پیدا ہو جائے گا۔ وہ کمزور ہو جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ کسی خطرناک جسمانی بیماری میں مبتلا ہو جائے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے ذہن اور حافظے پر اثر پڑے۔ ظاہر ہے کہ انسان فطرتاً نقائص سے متنفر ہے، وہ کمال پسند واقع ہوا ہے۔ یہی کمال پسندی کا جذبہ اسے ہوسرانی سے بچا سکتا ہے اور اس کا محرک ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی جنسی پیاس کو بجھانے کے لیے معقول حدود سے قدم آگے نہ بڑھائے۔

کمال دوستی کے اس فطری تقاضے کے علاوہ یقیناً خدائے حاضر و ناظر کا عقیدہ، عالم آخرت کی جزا اور سزا کے تصورات بھی جنسی خواہشوں میں توازن و اعتدال پیدا کرنے کا سبب ہیں۔ درحقیقت جنسی خواہشوں کے طغیان نے جس طرح کمال دوستی کا جذبہ نہیں پیدا کیا ہے اسی طرح خدا کے

وجود اور آخرت کی جزا و سزا کا عقیدہ بھی نہیں پیدا کیا ہے۔
اطمینان قلب ایمان کا نتیجہ ہے ان لوگوں نے خوف کو یا زیادہ صحیح لفظوں میں کہا جائے تو انسان کی اطمینان طلبی کو مذہب کی پیدائش کا سبب قرار دیا ہے انھوں نے نتیجہ اور فائدے کو علت کی جگہ رکھدیا ہے۔ اطمینان اور سکون ایک ایسی نفسیاتی حالت ہے جو انسان کو مذہب کا معتقد ہونے کے بعد نصیب ہوتی ہے۔ بے دینی اضطراب انگیز ہے اور دینداری امن و امان اور اطمینان کا سامان۔

اگر فلسفیانہ رخ سے دیکھا جائے تو زیادہ سے زیادہ کہا جا سکتا ہے کہ انسان کی اطمینان طلبی مذہب کی علت غائی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسان کسی مذہب کا پابند اس لیے نہیں ہوتا ہے کہ اسے سکون قلب کی دولت ملے بلکہ معتقد ہونے کے بعد اس میں یہ نفسیاتی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہا جائے کہ سچا مذہبی شخص ہونے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کا دل ساکن اور مطمئن ہو جاتا ہے۔ اسی لیے علم الاجتماع اور علم النفس کے ماہرین اور تمام ان لوگوں نے مذہب اور دینی اعتقادات کی طرف افراد انسانی کو دعوت دی ہے جو اس خشک اور بے روح دنیا میں انھیں اضطراب، بے چینی اور درد دکھ سے نجات دینا چاہتے ہیں۔ یہ ایک دوسری بات ہے کہ مغربی دنیا کو جس اطمینان قلب کی خواہش ہے وہ اسے مسیحیت کی پیروی میں ملے گا یا نہیں؟ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مغرب کی اس اطمینان طلبی کا سرچشمہ خالص مادی تفکر اور دنیا پرستی ہے۔ بے شک مذہب انسان کو اطمینان دیتا ہے لیکن نہ وہ اطمینان کہ جس کے سایے میں انسان بغیر کسی دغدغہ کے اپنے مطلق العنان، سرکش جنسی میلانات کو زیادہ سے زیادہ پورا کرے اور اپنی بے روح، معنویت سے محروم زندگی کی گاڑی کو آگے بڑھائے۔

مذہب انسان کو اطمینان قلب اور سکون نفس دیتا ہے لیکن ایسا اطمینان و سکون جو ذمہ داری کے شدید احساس کے ساتھ ساتھ ہے، ایسا اطمینان و سکون جس میں زندگی کے معنوی پہلو مادی گوشوں پر تفوق رکھتے ہیں۔ ایسا سکون و اطمینان جس میں آزادی اور مطلق العنانی نہیں ہے بلکہ انسان کے کاندھوں پر احکام مذہبی کی تعمیل کا بوجھ ہے۔

اقبال اور مشرقی فکر

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال کی فکر کو مشرقی اور مغربی ماخذوں کی مدد سے سمجھنے کی کوئی کوشش اس وقت تک نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی جب تک ہم اقبال کو ان کے عہد کے تناظر میں نہ دیکھیں جس میں ان کے افکار کی تشکیل ہوئی۔ یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہئے کہ اقبال کی فکر مختلف قدیم مکاتیب فلسفہ کے تصورات کا گلدستہ نہیں، بلکہ خود ان کی زمینِ فکر کا زائیدہ و پروردہ شجر صدا ہے۔ اس کی آبیاری کے لیے انھوں نے مختلف سرچشموں سے کام لیا ہے، مگر اسی حد تک جس حد تک وہ ان کی فکر کے لیے سازگار ہو سکتے تھے۔ جس طرح مغرب کی طرف اقبال کا رویہ ردّ و قبول کی کشاکش سے عبارت ہے، اسی طرح انھوں نے مشرق کی قدیم فکر کو پورا کا پورا قبول نہیں کیا، مشرق سے بھی انھوں نے وہی لیا جو ان کے لائحہ عمل کے مطابق کار آمد ہو سکتا تھا۔ اقبال کی انتخابیت تخلیقی اور طبع زاد فکری رویّے پر مبنی ہے، محض اخذ و اکتساب کا غیر تخلیقی عمل نہیں۔

اقبال کے فکری کارنامے کو کبھی کبھی کم کر کے دیکھا اور دکھایا جاتا ہے۔ یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ اصطلاحی مفہوم میں کوئی مستقل و منضبط نظام فکر پیش نہ کر سکے، تب بھی یہ کہنا

کہ ان کی نظر اسلام اور مسلمانوں تک محدود رہی، اور ان کے یہاں وہ آفاقیت نہیں جو دوسرے مفکر شاعروں یا ہم عصر ہندوستانی مفکرین کے یہاں ملتی ہے یہ اقبال کو پوری طرح نہ سمجھ سکنے کا نتیجہ ہے۔ مغربی شعراء میں دانتے اور ملٹن اپنے مذہبی معتقدات کے اتنے ہی اسیر ہیں جتنے اقبال۔ اسی طرح ٹیگور اور آربندو ہندو فکر کی روایت کے اتنے ہی اثر میں ہیں جس قدر اقبال اسلامی فکر کے۔ اگر دانتے اور ملٹن کے یہاں آفاقی قدریں اور تصورات مل سکتی ہیں اور وہ ہمارے عہد کے لئے معنی خیز ہو سکتے ہیں، اگر ٹیگور اور آربندو ہم عصر انسان دوستی کے مسلک اور وسیع النظر روحانیت کے نقیب مانے جا سکتے ہیں تو اسی معیار سے باوجود اپنی فکر کی اسلامیت کے اقبال بھی مسلکِ انسانیت اور ماورائے مذاہب روحانیت کے پیامبر ہونے کے ساتھ ہمارے عہد کے لیے معنی خیز ہو سکتے ہیں، اور ہیں۔ کسی ایک مذہب یا نظامِ فکر سے وابستگی آفاقیت اور عصری معنویت کے منافی نہیں اقبال کے پورے نظامِ فکر میں، چند فروعی مسائل سے قطع نظر، اسلام کی جو تفسیر اور تشکیل نو ملتی ہے، وہ اس کے حرکی اور آفاقی عناصر کو نئے عہد کے تقاضوں کی روشنی میں فکر و عمل سے ہم آہنگ دیکھنے کا نتیجہ ہے۔ اسی لیے اقبال جب اسلام کی بات کرتے ہیں تو وہ ایک مذہب کے اصول و عقائد کی بات نہیں رہتی۔ ہمہ گیر روحانی تجربے اور مذہبی حسیت کی تشکیل نو بن جاتی ہے ـــــ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کے فانوس میں مغرب و مشرق کے اتنے چراغوں کی لویں گردش کرتی نظر نہ آتیں۔ ان کا چراغ مشرقی خصوصاً اسلامی فکر کی روایت سے منور ہے، لیکن اس کے لیے انھوں نے روغن مغربی فکر سے بھی لیا ہے یہی ان کی فکر کی عصری معنویت کا راز ہے۔

میرے نزدیک اقبال کی فکر کے مطالعے میں بنیادی اہمیت ان کی کتاب "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو" کو دینی چاہیے۔ "مابعد الطبیعیاتِ عجم" کو بعض فلاسفہ کے متعلق ان کی آرا کے حوالوں کے لیے ضمنی طور پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ جہاں تک ان کی شاعری کا سوال ہے تو اس کی عظمت و اہمیت کا سوال ہے، اس کی عظمت و اہمیت کو تسلیم کرنے کے ساتھ اُس دشواری کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو شاعر کی مختلف مزاجی کیفیات کے

ظاہر کرنے والے اشعار کیتا پر شعر سے منضبط فلسفے کی تدوین کی کوشش میں سامنے آسکتی ہے۔ ان کی شاعری ان تصورات کا فنکارانہ اظہار ہے۔ جو ان کی فلسفیانہ نثری تحریروں میں زیادہ وضاحت سے ملتے ہیں اس لیے ان کی نثر کو شعر کی تفہیم کے لئے بنیادی وسیلہ ماننا پڑے گا۔ شعر کی توجیہہ و تاویل میں جو دشواری اس کے بغیر پیش آسکتی ہے اس کی ایک مثال پر اکتفا کرنا چاہتا ہوں۔ زمان کے تصور کو اقبال کی فکر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ زمان ان کے لیے حقیقی ہے، فعال ہے، خلاق ہے، اور ان کے خیال میں حدیث قدسی (لا تسبوا اللہ ھو) کے مطابق خدا کے مترادف ہے۔ اب صرف ایک مصرع لیجئے ع

نہ ہے زماں، نہ مکاں، لا الہ الا اللہ

جب تک اقبال کا تصور زماں اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ پیش نظر نہ ہو، اس کی تعبیر کئی طرح سے ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اقبال زمان و مکان کے منکر ہیں اور صرف خدا کا اثبات کرتے ہیں۔ زمان و مکان کا انکار ان تصوری فلسفوں میں ملتا ہے جن کے شارح مغرب میں افلاطون اور مشرق میں شنکر ہیں۔ دوسری تفسیر یہ ہو سکتی ہے کہ روایت کے مطابق کوئی خدا نہیں بجز خدائے حقیقی کے، اس لیے زمان و مکان کا انکار محض زمان و مکان کو الوہیت کا درجہ دینے کا انکار ہے۔ یہ مفہوم ایک حد تک اقبال کی فکر سے قریب ہے لیکن "انا الدہر اداس جیسے دوسرے قول (الوقت سیف" کے مطابق نہیں جسے انھوں قبول کیا ہے۔ تیسری تشریح یہ ہو سکتی ہے کہ اقبال خدائے واحد کے اثبات کے ساتھ زمان و مکان کی معروضیت کا انکار کر رہے ہیں، اُن سے یکسر منکر نہیں۔ یعنی زمان و مکان معروضی وجود نہیں رکھتے بلکہ اگر ہیں تو خدا کے موضوع ذہنی کی حیثیت سے ہیں۔ یا یوں کہیے کہ موضوعی ہیں۔ اس مصرع کے خلاف اقبال کے دوسرے مصرعے اور اشعار انہی تصورات کی تردید کے لیے استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے صرف یہی کافی نہیں کہ اقبال کے ہر مصرعے کو اس کے شعری سیاق و سباق میں رکھ کر سمجھا جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ ہم ان کے ہر مصرع یا شعر یا نظم کو ان کے مجموعی فکری سیاق و سباق میں رکھ کر سمجھیں ـــــ اس نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کے مخالف افلاطونی رد بیے اور شنکر کی تنقید کو سامنے رکھنا پڑے گا اور اس لیے پہلے مفہوم کو رد کرنا ہوگا۔

دوسرے اور تیسرے مفاہیم کی تطبیق ہی سے ان کا صحیح تصورِ زمان سامنے آسکتا ہے۔ کیونکہ اقبال زمان کو خدا کی صفتِ تخلیق کا مظہر یا وسیلہ مانتے ہیں اور ساتھ ہی زمان کی معروضیت کو ترک کر کے اس کی موضوعیت و اضافیت پر زور دیتے ہیں۔ زمان کے اس تصور کی تشکیل میں انھوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ کو سامنے رکھا ہے وہ افلاطون، فشنگر، ارسطو، کانٹ کی تنقید کرتے ہیں، برگساں، الیگزینڈر، آئن اسٹائین، رامانج، عراقی، رومی، ابن خلدون، اور آربندو کے قریب نظر آتے ہیں۔ زمان کی حقیقت کا اعتراف تغیر اور ارتقا کو حقیقی ماننے پر منتج ہوتا ہے یا دوسری جہت سے تغیر و ارتقا کو آفاقی قانون تسلیم کرنے سے خود بخود زمان کی واقعیت ثابت ہوتی ہے۔ تغیر کے مغربی جدید نظریات کے ساتھ اقبال مہاتما بُدھ کے فلسفۂ تغیر کو قبول کرتے ہیں۔ ارتقا کے تخلیقی فلسفے انھیں اسلامی مذہبی فکر سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ تغیر کے عمل کو خدا کی خلاقی اور انسان کی قوتِ تخلیق، عمل اور اختیار کے تصورات سے ربط دیا جائے تو ان کی فکر کے دوسرے پہلو، اور ان پہلوؤں پر مغرب و مشرق کے اور مختلف النوع اثرات نمایاں ہوتے ہیں۔ غرض یہ کہ ایک تصور سے کئی تصورات اور کئی فلسفوں کا سلسلہ ملتا اور رشتہ نکلتا ہے ـــــــ محض شعرِ اقبال سے ان تمام فکری سلسلوں کا سراغ لگانا بہت دشوار ہے۔ البتہ اُن کے تمام تصورات کو ایک کُل کی شکل میں ترتیب دینے کے بعد ان کی شاعری کو سمجھنے اور اس کی قدر کا اندازہ لگانے میں آسانی ہوتی ہے۔ یہاں میں نے محض ایک مثال سے ان مختلف جہات و تصورات کی نشان دہی کی ہے جن کے امتزاج سے اقبال کی فکر متشکل ہوئی ہے۔ اس تشکیل میں اساسی اہمیت اقبال کی فکر کے اسلامی عناصر ہی کو دینی پڑے گی۔ مغربی فکر کو وہ اسی حد تک قبول کرتے ہیں جہاں تک وہ اس بنیادی فکر سے ہم آہنگ ہے اور اس کی تشکیلِ نو کے کام آسکتی ہے۔

عموماً فکرِ اقبال کے مشرقی سرچشموں کو اسلامی اور غیر اسلامی ماٰخذوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ مثلاً غیر اسلامی ماٰخذوں میں گوتم بُدھ کے تصورِ تغیر، رامانج کے، دویتا (ثنویت) بھگوت گیتا یا کرشن کے پیغامِ عمل خصوصاً نش کام کرما کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح نانک سوامی رام تیرتھ پر ان کے اشعار، بھرتری ہری اور جہاں دوست (ہندوستانی مفکر) کے

حوالوں اور آرد بندر سے اُن کی فکر کی مماثلتوں پر توجہ کی جا سکتی ہے ۔ اسلامی مآخذوں میں قرآن وحدیث کے علاوہ جنید، مولانا روم، الجیلی، شہاب الدین مقتول (صاحب حکمۃ الاشراق)، عراقی، غزالی، ہجویری، منصور حلاج، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ، سرسید اور جمال الدین افغانی کا خصوصیت سے ذکر آتا ہے۔ شاعروں میں بیدل، غالب اور حالی کے اثر کو اہمیت دی جاتی ہے۔ مخالفانہ تنقید کے ذیل میں ابنِ عربی اور حافظ کا حوالہ ملتا ہے۔ یہ سب مثبت اور منفی اثرات اپنی جگہ اہم ہیں۔ ان کی تفصیلات میں گئے بغیر یہاں صرف یہ عرض کروں گا کہ ان تمام مآخذ (ں) و اثرات کو علیحدہ علیحدہ دیکھنے کے بجائے اقبال کی اس کوشش کے تناظر میں سمجھا جائے جسے وہ اسلامی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کا نام دیتے ہیں، تو اقبال کے ان تمام مشرقی سرچشموں کے حقیقی رشتے کو سمجھنے میں زیادہ مدد مل سکتی ہے۔

اقبال اسلام کو نئے سائنسی اور صنعتی دور کے تقاضوں کے مطابق از سرِ نو فکر و عمل کا سرچشمہ بنانا چاہتے تھے۔ ایک طرف اُن کے پیشِ نظر مغرب کی طرف سے آئی ہوئی وہ روشنی تھی جو علم و خبر کا مبدا تھی اور جس سے چشم پوشی کو وہ کوتاہ نظر سمجھتے تھے۔ دوسری طرف اس روشنی کے جلو میں وہ اندھیرا بھی تھا جسے وہ مادیت اور الحاد، اخلاقی اقدار کے زوال اور روحانیت کی موت سمجھتے تھے۔ ایک طرف وہ اسلام کو جدید مغربی علوم سے بہرہ ور اور مغرب کی عملی قوتوں سے بارآور دیکھنا چاہتے تھے، دوسری طرف ان خطرات و امراض کا ازالہ بھی کرنا چاہتے تھے جن سے خود مغربی تہذیب دوچار تھی، اور ہے۔ اسلام کی حیاتِ نو اُن کے نزدیک مشرق کی ذہنی، معاشی اور سیاسی آزادی کے لیے لازمی تھی۔ اُن کی بصیرت ہمالہ کے چشموں کو اُبلتا اور گراں خواب چینیوں کو سنبھلتا بھی دیکھ رہی تھی اور شیخ و برہمن کو معبدوں کی چوکھٹ پر خوابیدہ بھی پا رہی تھی۔ وہ مغرب کے مخالف نہیں تھے مگر مغرب کے نظامِ استحصال کے خلاف ضرور تھے جو عروقِ مردۂ مشرق سے اپنے پیمانوں کے لئے شرابِ حیات کشید کر رہا تھا۔ فرنگ کے خلاف اُن کی بغاوت ہندوستان اور مشرق کی جہدِ آزادی میں وجود کی پوری قوت سے شرکت کا اظہار تھی، اور فرنگی شعرا و فلاسفہ سے ان کی عقیدت اور ذہنی قربت مغرب کے اُس تہذیبی ورثے سے اُن کی وابستگی کا وسیلہ

جیسے وہ انسانی آفاقی ورثہ مانتے تھے ـــــ یہ تضادات و تناقضات نہیں۔ اگر ہر عامل کو الگ الگ کر کے دیکھا جائے تو بظاہر ایسا نظر آئے گا۔ لیکن اگر ان کی فکری تشکیل نو کے لائحے کو سامنے رکھا جائے تو ان تمام عناصر کو ایک فکری وحدت میں تحلیل کرنا ممکن ہے۔

"تشکیل نو" کا آغاز علمیاتی مسئلے سے ہوتا ہے۔ اقبال عقل کی حدود کا جائزہ لینے کے بعد ایک اور ذریعۂ علم پر زور دیتے ہیں، یہ مذہبی تجربہ ہے جسے ہم وجدان کہہ سکتے ہیں مگر اس کے وسیع تر مفاہیم کی تحدید کر کے۔ اس کا دوسرا نام 'عشق' ہے جو اس کے بیشتر مفاہیم کو سمیٹ لیتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ برگساں کی تقلید میں عقل کے برخلاف محض وجدان پر زور اقبال کے مذہبی تجربے کے ساتھ پورا انصاف نہیں۔ شاعری میں اقبال نے وجدان کی بجائے عشق کی اصطلاح عقل کے مقابل کثرت سے استعمال کی ہے۔ عشق صوفیا کے نزدیک ایک وسیلۂ علم بھی ہے، وسیلۂ قربتِ حق بھی، اور آلۂ جمال بھی، تخلیق کا سرچشمہ بھی ہے اور اختیار کا مظہر بھی۔ اقبال جہاں وجدان کے مفہوم کو پوری طرح برگساں کے فلسفے تک محدود نہیں کرتے، وہیں وہ غزالی سے بھی اختلاف کرتے ہیں۔ غزالی پر اُن کو یہ اعتراض ہے کہ غزالی نے عقلیت کی محدودیت سے تو آگاہ کیا، مگر اس کے عملی ثمرات کو نظر انداز کیا اور مذہبی تجربے کی اُس وحدت کو نہ دیکھ سکے جس میں عقل وجدان ہی کا جزو ہے۔ یہ اعتراض بیجا نہیں کیونکہ غزالی اپنے مہتم بالشان فکری کارنامے کے باوجود اسلام میں عقلیت اور سائنس کے زوال کا نقطۂ آغاز بن جاتے ہیں۔ اقبال عقلیت اور سائنس کو ترک کرنے کے حق میں نہیں کیونکہ قرآن بار بار عقل کو اُکساتا اور نظر کو دعوت دیتا ہے۔ اقبال اپنے مخالفِ عقلیت میلان کے باوجود تصوف کے مخالفِ عقل رویّے کی تنقید کرتے ہیں۔ اقبال کی شاعری کو بہت باریک بینی سے پڑھا جائے تو عقل کی طرف اُن کے مثبت رویّے کے کچھ مدھم نقوش مل سکتے ہیں لیکن پورا جادہ اُن کی نثری تحریروں ہی سے روشن ہوتا ہے۔

اقبال مذہبی تجربے سے عقل کو خارج نہیں کرتے۔ وہ جیمس کے ساتھ اس تجربے کے مفید المقصد (PRAGMATIC) پہلوؤں کو بھی دیکھتے ہیں اور فرائڈ کی تحلیلِ نفسی سے بھی مدد لیتے ہیں ـــــ جس طرح انھوں نے مغرب کی عقلیتِ محض کو رد کیا اُسی

طرح وہ مشرق کی عموماً اور تصوف کی خصوصاً اس لیے تنقید کرتے ہیں کہ اس نے اسلامی تعلیمات میں مضمر عقلیت وعملیت کی روح کو سُلا دیا۔ اقبال کے نزدیک حقیقی وسیلۂ علم وہ ہے جس میں وجدان عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ مذہبی تجربہ عقل سے بالاتر ہے مگر عقل کا مخالف نہیں۔ اقبال کی تشکیلِ نو بنیادی طور پر تعقل پسند فکر کی زائیدہ ہے مخالف عقل نہیں ہے۔ اقبال کے خوشہ چینوں اور تنگ نظر شارحوں کی کم بینی ہے جنھوں نے اقبال کے نظام کے مغز کو چھوڑ دیا اور استخوان سے عقل دشمنی کے جذبات مشتعل کرنے کا کام لیتے رہے اور مسلمانوں کو عقلی علوم وعقلیت سے دور کرتے رہے۔ اقبال اسلام کو جدید رنگ میں ایک ایسا عقلی نظام دینا چاہتے تھے جو سائنسی نظریات وتصورات سے بقدرِ ضرورت استفادہ کر سکے۔ وہ ملائیت اور ادّعائیت کے ہم نوا نہیں تھے جس نے انھیں اپنا حلیف بنا لیا۔ یہ حادثہ برصغیر کی اسلامی فکر میں مردہ بدستِ زندہ کے بجائے زندہ بدستِ مردہ کی عبرت ناک مثال ہے۔

اقبال عقلیت کے حدود سے آگاہ تھے، اسی لیے انھوں نے شاہ ولی اللہ اور سرسید کی بھی تنقید کی ہے۔ سرسید اور شبلی جس عقلیت کو زندہ کرنا چاہتے تھے وہ قرونِ وسطیٰ کی متکلمانہ عقلیت تھی اقبال کے سامنے عیسائی، اسلامی اور یوروپی فلسفہ کی پوری داستان تھی۔ اس عقلیت کی لاحاصلی کو انھوں نے کانٹ کی تنقیدِ عقلِ محض کے ساتھ دیکھا اور سمجھا تھا۔ اس لیے وہ سرسید کی طرح ذاتِ باری کے وجود کی منطقی دلیلوں پر تکیہ نہیں کرتے۔ اقبال نے خود بھی تشکیلِ نو کے دوسرے باب کے آغاز میں ان دلیلوں کی کمزوری دکھائی ہے اور ساتھ ہی خدا کے اسلامی نظریہ سے بحث کی ہے۔ اسلام کا خدا فلسفیوں کا مابعد الطبیعاتی تصور یا علت العلل نہیں، زندہ اور حقیقی وجود ہے جسے منطقی عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ گہرے وجودی مذہبی تجربے سے جانا اور پایا جا سکتا ہے۔ اقبال کو احساس تھا کہ خداشناسی کی اساس متکلمانہ عقلیت پر نہیں، بلکہ مذہبی تجربے کی گہرائی اور وسعت پر ہے۔ وہ سرسید کی اصلاحی تحریک، ان کی عقل پسندی، سائنس دوستی سے متاثر ہوئے لیکن انھوں نے سرسید کی عقلیت کے حدود کا صحیح اندازہ کیا، اسی لیے اس کی

توسیع دوسری جہت میں کی ۔ یہ جہت عقل و عشق کے امتزاج سے عبارت ہے ۔ وہ کائنات کے اس لیے قائل ہیں کہ اس نے عقل کو منہدم نہیں کیا بلکہ اسے اپنی تصوریت میں عقلی تجربے تک رسائی کا زینہ بنایا ۔ یہ کام نہ غزالی کر سکے، نہ شاہ ولی اللہ نہ سرسید اسی لیے اقبال کو یہ شکایت ہے کہ ان میں سے کوئی اسلامی مذہبی فکر کی تشکیلِ نو کے عظیم الشان کام سے صحیح معنوں میں عہدہ برآ نہ ہو سکا ۔

مذہبی تجربے کے ذیل میں اقبال نے زمان سے بحث کی ہے ۔ یہاں اس بحث کی گنجائش نہیں کہ اقبال کے یہاں زروانیت یا غیر اسلامی تصوراتِ زماں کس حد تک در آئے یا کس حد تک اقبال کا یہ تصور اسلام کے دائرے سے باہر ہے ۔ اقبال پر عجمی اثرات ہیں، ان سے انکار صحیح نہیں ۔ لیکن میں اس طرح کی بحث کو لاحاصل سمجھتا ہوں ۔ اس کی تحقیقی اور علمی اہمیت تو تسلیم کی جا سکتی ہے مگر ان موشگافیوں میں اقبال کا اصل مقصد نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے ۔ قرآن نے زمان و مکان کی واقعیت کو تسلیم کیا ہے ۔ اسی لیے اقبال اُن اسلامی اور غیر اسلامی نظریات کو رد کرتے ہیں جو زمان و مکان کا انکار کر کے کائنات، مادے اور غیر خدا کے وجود کی نفی کرتے ہیں ۔ یہ اور بات ہے کہ وحدت الوجود کی تنقید اور وحدت الشہود سے اثر پذیری میں اقبال اس بات کو نظر انداز کر گئے کہ ابنِ عربی اور ان کے ہم نوا کائنات کو خدا کا عین تو مانتے ہیں، مگر اس کی واقعیت کے منکر نہیں، اور وحدت الشہود کائنات کی غیریت کو ماننے کے باوجود بالآخر اُسے "ظل" یا شنکر کی اصطلاح میں "مایا" قرار دے دیتا ہے ۔ اس لحاظ سے اگر وحدت الوجود میں کچھ عناصر غیر اسلامی ہیں تو وحدت الشہود بھی قرآنی تصورِ کائنات کے مطابق نہیں ۔ اقبال نے زمان و مکان دونوں کا اثبات کیا ہے اور قرآن سے بکثرت حوالے دے کر اپنے نقطۂ نظر کو تقویت پہونچائی ہے ۔ انھوں نے اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت (ATOMISM) کی تنقید کی ہے کیونکہ اس نظریے کے مطابق زمان لمحات کا مجموعہ ہے اور مکان نقاط کا ۔ اس طرح وہ مسلسل نہیں ۔ اقبال زمان کو مسلسل اور ناقابلِ تقسیم مانتے ہیں اور ان کی خالص ریاضیاتی تقسیم نظری ہے حقیقی نہیں ۔ کائنات اور خدا کو دورانِ خالص یا زمانِ حقیقی کی وساطت ہی

سے سمجھا جا سکتا ہے۔ وجدان یا عشق اس زمان کے عرفان، بلکہ اس کے عملِ تخلیق میں انسانی شرکت کا وسیلہ ہے۔ عقل اسے نہ سمجھ سکتی ہے نہ اس کے عمل میں شریک ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا کردار تحلیلی ہے ترکیبی نہیں۔ اقبال کے اس تصور اور برگساں کے تصور میں گہری مماثلتیں ہیں۔ دونوں بیسویں صدی کے تغیر پذیر عہد میں سانس لے رہے تھے۔ افلاطونی روایت فکر ثبات کو حقیقت مانتی چلی آئی تھی اسی روایت سے اسلامی مفکرین نے خوشہ چینی کی تھی۔ اقبال ثبات کو فریب نظر سمجھتے ہیں اور تغیر کا اثبات کرتے ہیں۔ بیسویں صدی کے تمام فلسفے تغیر کی اصلیت اور زمان کی واقعیت کے ساتھ عمل، انسانی اختیار اور خلاقی کو تسلیم کرتے ہیں۔

اقبال اپنے عہد سے باخبر اور تغیر و تخلیق، انسانی عمل و اختیار کے عظیم الشان فکری اور عملی نتائج سے متاثر تھے۔ وہ انسانی تخلیق و عظمت کے قصیدہ خواں ہیں اور شعری جھوٹ کا سہارا لے کر انسان کو خدا کے مقابل کھڑا کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ زمان کے فعال اور خلاق تصور کے ذریعہ وہ اسلامی فکر کو ایک حرکی، فعالی تخلیقی قوت بنانا چاہتے تھے۔ عراقی کے یہاں زمان کی اضافیت اور موضوعیت کا جو تصور ملتا ہے اُسے انھوں نے آئین اسٹائن کے کے نظریات کی روشنی میں قبول کیا کیونکہ یہاں انھیں اسلامی فکر کی سطح پر اس جہت میں ایک طرح کی سائنسی پیش بینی و پیش قدمی نظر آئی۔ زمان کے اس تصور کی اہمیت اقبال کے فلسفے کے عملی مضمرات میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اُن کا یہ تصور مجرد فکر نہیں بلکہ اُن کے عہد کے تقاضوں سے مربوط اور ان کے مقصد کے حصول کا وسیلہ ہے۔

اقبال کی فلسفیانہ فکر میں تصورِ زمان سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اسی سے عشق، وجدان، خدا اور انسان کے تصورات منسلک ہیں۔ کسی اور مسلم مفکر نے زمان کو یہ اہمیت نہیں دی تھی۔ اقبال پہلے مسلم فلسفی ہیں جنھوں نے اس تصور کی اہمیت اور اس کے عملی مضمرات کو سمجھا۔ یہاں وہ مشرق سے زیادہ مغرب کے زیر اثر ہیں مگر وہ اپنی تاویلات میں اسلامی فکر کے بنیادی سرچشمے قرآن اور حدیث سے دانستہ انحراف نہیں کرتے۔

اقبال کے یہاں دوسرا اہم تصور خودی ہے۔ وہ وحدت الوجود کو اسی لیے رد کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ فنائے خودی کی تلقین ہے۔ مولانا روم سے اس لئے متاثر ہیں کہ

ان کے یہاں انھیں بقائے خودی کے اثبات کا جواز ملتا ہے۔ اولین صوفیا میں وہ جنید [illegible]
سے متاثر ہیں کیونکہ انھوں نے بایزید کے وحدت الوجودی تصور فنا کے مقابل شریعت کو ملحوظ
رکھتے ہوئے بقا پر زور دیا۔ بایزید اصحاب سُکر میں سے ہیں جو صحو کو حجاب سمجھتے ہیں اور فنا
کو وسیلۂ وصل بالحق۔ جنید سُکر کے مخالف اور صحو کے قائل ہیں۔ قرآن سے اپنے حق میں دلیل
دیتے ہیں کہ عبد عبادت کی انتہا پر بھی غیر موجود یا معدوم نہیں ہوتا۔ جس مقام کو فنا کہا جاتا ہے
وہ دراصل بقا ہے۔ اس منزل تک عبد ابتلا سے گذر کر پہونچتا ہے۔ جنید نے حلاج کو
اپنے حلقۂ ارادت میں لینے سے انکار کر دیا تھا۔ حلاج نے کہا تھا کہ اگر سُکر حجاب ہے تو
صحو بھی حجاب ہے۔ ہجویری جنید کی تقلید میں صحو اور بقا کے قایل ہیں۔ اقبال نے بقا کے
اسی تصور سے خودی کا تصور لیا۔ انھیں بقا کا یہی تصور زیادہ وضاحت اور اصرار کے ساتھ
شیخ مجدد کے یہاں ملا۔ لیکن جنید ہوں یا شیخ مجدد وہ مقام 'فنا' کا یکسر انکار نہیں کرتے،
البتہ فرق بعد الجمع یعنی عرفانِ بقا کو اس سے اعلیٰ مقام مانتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک
کائنات ایک نفسِ مطلق اور بہت سے محدود نفوس پر مشتمل ہے۔ انسان کا منتہا اپنے نفس
یا خودی کو ترقی دینا ہے، فنا کرنا نہیں۔ اس سلسلے میں انھیں شیخ الاشراق کے فلسفے سے
بھی تائیدی تصورات ملے۔ شیخ الاشراق یہ مانتے ہیں کہ اشیا کے وجود کی اصل تصورات
یا کلیات یعنی اعیان نہیں بلکہ ہر شے وجود بالذات ہے۔ ذاتِ شے اس کی اپنی ہے، ماخوذ و
مستفاد نہیں۔ شیخ الاشراق کلیات کو اصل اشیا نہ مان کر پوری افلاطونی ارسطاطالیسی اور
اسلامی فکری روایت کی تردید کرتے ہیں۔ اقبال ان سے اس معاملے میں بھی متفق ہیں اور نفس
کے مستقل وجود [illegible] وجود کے معاملے میں بھی۔ عبدالکریم الجیلی کے یہاں انسانی نفس کا آدرش
[illegible] بھی ملتا ہے۔ اقبال کا مردِ مومن الجیلی کے 'انسانِ کامل' کا دوسرا نام ہے،
دونوں کے نزدیک پیغمبرِ اسلام ہی انسانِ کامل کا مثالی نمونہ ہیں اور تمام مذہب و تجربۂ مذہبی
کا سرچشمہ ع

بمصطفیٰ برساں خویش کہ دیں ہمہ اوست

شیخ الاشراق اور الجیلی کے نظریات سے "مابعد الطبعیات عجم" میں اقبال

نے تفصیلی بحث کی ہے۔

خودی اور بقا کے تصورات کی بنا پر ہی اقبال شیخ احمد سرہندی سے متاثر ہوئے کیونکہ ان کے یہاں عینیت وغیریت، فنا و بقا کے متصوفانہ مباحث کا نچوڑ ملتا ہے۔ اقبال کے خیال میں حق وخلق کی عینیت فنا کے تصور تک لے جاتی ہے، اس لیے مسلمانوں کے قوائے عمل کو مضمحل کرتی ہے۔ برخلاف اس کے غیریت کا نظریہ بقا تک پہونچاتا ہے اور عمل و ارتقا کا وسیلہ بن سکتا ہے۔ اقبال کے سامنے اپنے زمانے کے تقاضے تھے، وہ مسلمانوں کو فعال و ترقی پذیر، خلاق و با اختیار دیکھنا چاہتے تھے اسی لیے انھوں نے اُن مفکرین کا اثر قبول کیا جو خودی اور بقا کے تصورات کے مؤید تھے۔ اقبال نے بعد کے زمانے کے منصور حلاج کے نعرۂ 'انا الحق' کی تاویل اپنے نظریۂ خودی کے مطابق یوں کی کہ خودی ہی حق ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ انفرادی مفکرین یا نظام ہائے فلسفہ سے زیادہ اہمیت اُن تصورات کو دیتے تھے جو اُن کے نظام فکر کے مطابق ڈھالے جاسکیں۔

انسانی اختیار اور زور اور اس کے تصورات پر اقبال کے فلسفۂ شعر میں جو زور ہے وہ مسلمانوں اور مشرق خصوصاً ہندوستان کی سیاسی اور معاشی غلامی کا فطری ردِّ عمل تھا۔ اقبال نے آزادی کی سیاسی جد و جہد کو اپنے فلسفے سے نظریاتی اور اسلامی بنیاد فراہم کی۔ اسلامی ثقافت کی روح سے بحث کرتے ہوئے وہ ان تصورات ہی پر زور دیتے ہیں اور اسلام کے معاشرتی ڈھانچے میں حرکت و ارتقا کو اصل الاصول کے طور پر کار آزما دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ وہ مسایل ہیں جن سے اسلامی دنیا ہی نہیں ساری انسانیت آج بھی دوچار ہے۔

اس جگہ نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش کہ ان تمام مشرقی اور اسلامی تصورات کی جزئیات سے بحث کی جائے جنھیں اقبال نے رد یا قبول کیا ہے اس کے بجائے اس پر ایک سرسری نظر ڈالنے پر اکتفا کرنا ہوگا۔

۱۔ اقبال کی فکر کا بنیادی سرچشمہ قرآن ہے، اس کو معیار مان کر وہ نظریات کو قبول یا رد کرتے ہیں۔

۲۔ قرآنی آیات کے حوالوں سے وہ عمل، تفکر، بقا، اختیار، اور انسانی عظمت کے

اُن پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جنھیں وہ ملت اسلامیہ کے افراد میں کارفرما دیکھنا چاہتے ہیں۔

۳۔ اقبال نے مشرقی فکر کے یک طرفہ پن کو مغرب کی دنیویت وعملیت سے ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔

۴۔ اقبال نے زمان اور تغیر کا جو تصور پیش کیا وہ بڑی حد تک ہمارے عہد کی تیز رفتار تبدیلیوں سے متاثر تھا اور اس کے فعّال وحرکی کردار سے مسلمانوں کو ہم آہنگ کرنے کا وسیلہ بن سکتا ہے۔

۵۔ اقبال نے مشرق میں اپنی فکر کے سرچشموں کو صرف اسلام تک محدود نہیں رکھا بلکہ غیر اسلامی ایرانی اور ہندی مفکرین سے بھی فیضان حاصل کیا۔

۶۔ اقبال کو اپنی برہمن زادگی پر ناز نہیں۔ اُن کی فکر میں آریائی اور ہندوستانی تہذیب کی روح بھی کارفرما ہے۔ وہ نقاد جو اُن کی اسلامیت کو ہندوستانیت کے مغایر سمجھتے ہیں، دانستہ یا نادانستہ ان کی فکر میں آریائی ذہن کی زیریں لہر کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ ہندوستانیت اسلامی فکر کے عطر سے ہم آمیز ہو کر اُن کے بنیادی تصورات کو آفاقیت سے روشناس کرتی ہے۔

۷۔ تصوف کی طرف اقبال کا رویّہ اُن کے عملی اور مفید مقصد فلسفے سے متعین ہوتا ہے اس لیے وہ اُس میں سے صرف اپنے کام کے عناصر چن لیتے ہیں اور بقیہ کو رد کر دیتے ہیں۔

۸۔ اقبال کے سامنے ایک لائحہ عمل تھا، اُس کی روشنی میں انھوں نے قدیم فلسفوں اور جدید تصورات کو پرکھا اور اپنایا۔

ان چند نتائج کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال کی فکر کے کئی عناصر، جو اگرچہ اسلامی لباس میں ہیں، مگر عصری اور آفاقی صداقت رکھتے ہیں۔ اُن کے بعض تصورات مثلاً تغیر، زمان، خودی، عشق، فقر، انسانِ کامل ہمارے عہد کے مابعد الطبعیاتی، علمیاتی اور اخلاقیاتی مسایل کا ایسا حل پیش کرتے ہیں جنھیں اختلاف عقائد ومسلک کے باوجود اہمیت دی جانی چاہیے۔ اقبال نے خدا اور بندے کی غیریت پر زور دیا لیکن انھوں نے زمان ومکان، روح و مادہ، عقل وماورائے عقل، موضوع ومعروض، تصوف اور

شریعت کی ثنویت کو ختم کرنے کی کوشش کی اور اس طرح خانہ بند فکر کو وحدت
آشنا کیا۔ یہ وحدت تجربے کی سطح پر وجودی تجربے کا حصہ بن جاتی ہے اور سیاسی سما
دائرہ کار میں یہ ثنویت کو رفع کرنے کا مقصد فکر و عمل کی وحدت پر زور دیتا ہے۔
کی فلسفیانہ فکر کے یہ ایسے اجزا ہیں جو جدید تر فلسفوں سے مماثلت و مناسبت رکھتے
اور انھیں ہمارے دور کے لیے، خصوصاً اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کی عصری ضرورت کے
بامعنی اور ہم سے متعلق (RELEVANT) بناتے ہیں۔ اقبال سے صد فی صد اتفا
کرنا ضروری نہیں لیکن وہ مشرقی روایت کے تناظر میں ہمارے عہد کے عوامل و عناصر کو سمجھ
کے لیے آج بھی معاون ہو سکتے ہیں، اس لیے بھی کہ وہ مشرق سے بیزار نہیں اور مغر
سے حذر نہیں کرتے۔

اقبال کے افکار سے فیضان پانے والوں کا سلسلہ طویل ہے۔ تنگ نظر ملائیت
اُن کی تنقیدِ مغرب کو جدید علوم کے خلاف استعمال کیا، علٰحدگی پسندی کے مسلمان مبلغو
نے انھیں دو قومی نظریے اور تصورِ پاکستان کے خالق کی حیثیت سے ابھارا، رضاکار
کا حیدرآباد، اقبال کے کلام کو مذہبی تقدس کے پردے میں مخصوص سیاسی تصورات، جہ
کے نعروں اور مذہبی عصبیت کے لیے استعمال کرتا رہا۔ احیا پسند تحریکوں نے ماضی
اقبال کے رومانی لگاؤ کو تجدد و احیائیت، عصرِ حاضر سے بیزاری اور انقلابی سیا
معاشی تصورات کی تردید کا سرچشمہ بنا لیا۔ اقبال نے مطالعۂ قرآن کے ادارے کی نگرا
کے لیے مولانا ابوالاعلیٰ کی سفارش کی تھی، یہ سفارش جماعت اسلامی کی خلافتِ الٰہیہ
بازیافت کے تصور کا جواز مان لی گئی ــــ دوسری طرف قوم پرستوں نے اقبال کی
حب الوطنی اور حریت پسندی پر زور دیا۔ ترقی پسندوں نے اقبال کی اشتراکیت سے
دلچسپی کو اپنی پسندیدہ قبا پہنائی۔ جدید تر ادبی میلانات کے کچھ نمایندوں نے مغرب
ان کی تنقید کو صنعتی معاشرے میں انسان کی تنہائی، آزادی کے زوال اور اخلاقی اقد
کے بحران پر زور دینے کے لیے چن لیا ــــ اقبال کے یہاں مختلف فکری دھارے ملتے
ہیں، لیکن اگر ان کی فکر کو من حیث الکل نہ دیکھا جائے، بلکہ اس کے اجزا ہی کو الگ الگ

کل مان لیا جائے تو اقبال کی ایسی کئی یک رُخی تعبیریں ہوسکتی ہیں۔ اقبال کے شاہین کے تصور، مسولینی پران کی نظم اور ایسے ہی چند متفرق اشعار کو لے کر اقبال کو فاشسٹ بھی کہا گیا ہے اور لطیفہ یہ ہے کہ اقبال پر جو تھے دہے کے چند ناپختہ اشتراکی نوجوانوں کے اس اعتراض کو آج آٹھویں دہے میں سن رسیدہ احیا پرست غیر مسلم سیاسی قائدین اور اُدبا اپنے مقصد کے موافق پاکر دُہراتے نہیں تھکتے۔

قوم اور قوم پرستی کے مسئلے پر اقبال اور مولانا حسین احمد مدنی کی بحث میں مولانا مدنی نے بجا طور پر اقبال کو اس طرف توجہ دلائی تھی کہ وہ قوم بلحاظ جغرافیائی اور علاقائی وحدت اور ملت بحیثیت مذہبی وحدت کے فرق کو اسلامی بین الاقوامیت کی رو میں نظر انداز کر رہے تھے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ اقبال اپنے مخصوص تصورات اور افتادِ طبع کی بنا پر مغرب کی بعض ایسی شخصیتوں سے متاثر ہوئے جن کا سیاسی مسلک اور نظریاتی موقف یکسر غلط تھا۔ یہ بھی درست ہے کہ وہ اشتراکی تصورات سے اس حد تک متاثر تھے کہ وہ اشتراکیت کو 'مشرف بہ اسلام' کرتے ہی میں مسلمانوں کے مستقبل کی نجات کا خواب دیکھ رہے تھے — یہ بھی غلط نہیں کہ ان کی بعض تحریروں اور بیانات سے تصورِ پاکستان کو تقویت ملی۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ مسلم لیگ کے صدر رہے۔ ان تمام پہلوؤں کو اگر اس نظر سے دیکھا جائے کہ اقبال نہ مذہبی مجدّد تھے نہ سیاسی نظریہ ساز، نہ عملی رہنما، بلکہ وہ بنیادی طور پر شاعر اور مفکّر تھے تو ان بظاہر متناقض اجزائے فکر کو مجموعی فکرِ اقبال سے ان کے صحیح موقف کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ احیائیت کا اعتراض بیشتر قوم پرست رہنماؤں پر بھی اتنا ہی صادق آتا ہے جتنا اقبال پر، آردبندو ہی نہیں ٹیگور تک پر ہندو تصوف کی فکر کا اثر اتنا ہی گہرا ہے جتنا اقبال پر اسلامی فکر کا۔ اس طرح مہاتما گاندھی سے آردبندو تک مختلف سطحوں کے قائدین و مفکرین مغرب کی صنعتیت زدہ، مادیت گزیدہ تہذیب کے خلاف مشرق کی روحانیت ہی کے حلیف نہیں، بلکہ کبھی کبھی اس کی پسماندگی کے بھی وکیل نظر آتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی آج ۱۹۷۶ء کی بین الاقوامی صورتِ حال، فکری میلانات، ملکی حالات اور ادبی علمی تصورات کے لیے صد فی صد بامعنی نہیں — اقبال کیا، کسی کو بھی ہم صد فی صد

قبول نہیں کر سکتے کیونکہ تخلیقی عمل اور ارتقا پذیر ذہن خود اپنے آپ کو بھی جزواً جزواً رد کرتا رہتا ہے ـــ لیکن جس طرح اپنے آپ کو رد کرتے رہنے کے باوجود ہم اپنے تخلیقی عمل اور شخصیت کو رد نہیں کر سکتے کیونکہ اسی سے ہمارا وجود عبارت ہے اسی طرح اقبال بھی ہمارے ساتھ ہیں۔ وہ ہمارا ماضی ہیں اس لیے کہ ان کے افکار میں پورے مشرقی اور اسلامی فلسفے کا نچوڑ بھی ملتا ہے اور ہندوستان کی تحریکِ آزادی کا عطر بھی۔ لیکن اقبال ہمارے حال کا بھی جزو ہیں کیونکہ ان کے فلسفے کی مشرقیت نے ہمیں مغرب کو سمجھنا اور اس کے ضروری عناصر کو قبول کرنا بھی سکھایا ہے۔ ہم اس بصیرت سے کام لے سکتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ ہم مشرق و مغرب کو انہی کی نظر سے دیکھیں ـــ لیکن ان کی نظر کو ہم اپنے نظریوں کی رہنما روشنی کے طور پر آج بھی استعمال کر سکتے ہیں ـــ جہاں یہ رہنما روشنی کام نہ دے، وہاں اور روشنیاں کام میں لائی جا سکتی ہیں۔ اقبال کا سب سے بڑا فکری کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے مشرق کی روح کی بازیافت کی اور اسے عہدِ حاضر کے تقاضوں کا لباس پہنایا۔ آج اگر یہ قبا موزوں نہیں رہی تو اس میں قطع و برید ہو سکتی ہے لیکن اسے اتار پھینکنا اپنے ماضی اور اپنی روایت سے ناآگہی قرار پائے گا۔

ایک ضروری گذارش۔

ہمیں افسوس ہے کہ مجبوریوں اور ناگزیر حالات کی وجہ سے یہ پرچہ قدرے
تاخیر سے شایع ہو رہا ہے۔ اور اس کے صفحات بھی کچھ کم ہیں۔ اس کی تلافی ہم
انشاءاللہ آئندہ شمارہ میں کر دیں گے۔

ندوۃ العلماء: ایک دینی و تعلیمی تحریک

(۳)

(بسلسلۂ شمارۂ جولائی ۱۹۷۵ء)

ڈاکٹر محمد اقبال انصاری

اس صلح و صفائی کے بعد ندوۃ العلماء کا چودھواں اجلاس ۳، ۴، ۵ اپریل ۱۹۱۵ء مطابق ۱۷، ۱۸، ۱۹ جمادی الاولیٰ ۱۳۳۳ھ کو لکھنؤ میں دارالعلوم ندوۃ العلماء کی جدید عمارت میں منعقد ہوا جس کی صدارت شاہ سلیمان پھلواروی نے فرمائی، پہلا جلسہ ۳ اپریل کو سہ پہر میں ہوا جس میں ناظم ندوۃ العلماء کی رپورٹ اور چند دیگر تجاویز کے بعد مولانا غلام محمد ہوشیارپوری نے علامہ شبلی کی وفات پر حسب ذیل تجویز تعزیت پیش کی جو بالاتفاق منظور ہوئی:

"یہ جلسہ جناب شمس العلماء مولانا شبلی نعمانی مرحوم کی وفات پر دلی حزن و ملال ظاہر کر کے اعتراف کرتا ہے کہ ممدوح نے عرصہ دراز تک بڑے ایثار کے ساتھ اغراض ندوۃ العلماء کی کامیابی کے واسطے بیش بہا خدمات انجام دیں، ان کے لئے دعائے مغفرت اور ان کے پس ماندگان کے ساتھ اظہار ہمدردی کرتا ہے۔"[۹]

اس تجویز کی تائید کرتے ہوئے انھوں نے ایک رقت آمیز تقریر کی جس میں علامہ شبلی نعمانی کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے ان کے ذوق علمی، خدمت ملی اور ایثار نفس کی متعدد مثالیں پیش کیں۔

۴ اپریل کو دوسرا جلسہ ہوا جس میں علامہ سید سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ء) نے ندوۃ العلماء کے اغراض و مقاصد پر بڑی پرمغز و پراثر تقریر فرمائی، آپ نے فرمایا کہ:

"حضرات! دارالعلوم کی ضرورت اور اس کے فوائد پر ایک مبسوط تقریر ندوہ کے ہر سالانہ جلسہ کا ایک جزء رہی ہے اس اجلاس سے پہلے ہر جلسہ میں جن بزرگوں نے اس موضوع پر تقریریں کیں وہ دلائل، واقعات شواہد اور جامعیت میں یقیناً بے نظیر تھیں لیکن یہ پہلا موقعہ ہے کہ خود دارالعلوم کی آغوش کا پروردہ آج اپنی ضرورت کا آپ اعلان کرتا ہے.... لوگ کہتے ہیں کہ ہاتھ بچاؤ کہ اس کے بغیر کسب و تحصیل محال ہے، پاؤں بچاؤ کہ بے پاؤں میدان میں کھڑا ہونا ناممکن ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ سینہ بچاؤ کہ اس میں دل ہے جو زندگی کا گھر ہے۔ قومیت اسلامیہ کا دل کیا ہے؟ مذہب ہے! تمام دنیا کی قوموں میں مذہب قومیت سے ہے لیکن مسلمانوں میں قومیت مذہب سے ہے۔ اگر یہ شیرازہ بکھرا تو قومیت اسلامیہ کے اوراق خزاں دیدہ ایک ایک کرکے جھڑ جائیں گے۔"

علماء کے لئے عصر حاضر کے تقاضوں اور حالات حاضرہ سے واقفیت کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے فرمایا کہ:

"کیا ایسے علماء اسلام کی رہبری کر سکتے ہیں جو فقہ و معقولات کے سوا دنیا اور اس کے تمام شعبوں سے قطعاً بے خبر اور غافل ہوں، جو تمدن کا علم کو نہ جانتے ہوں، جو اخلاق کا کوئی نمونہ نہ رکھتے ہوں، جو ذوق علم و نور سے ناآشنا ہوں، جو مقتضیات حال سے ناواقف ہوں، جو سیاسیات کا

کی کشائی سے عاجز ہوں ......

"آج علماء قوم میں کوئی پایہ نہیں رکھتے، ان کے لئے عزت کا کوئی درجہ نہیں ہے، ان کی آواز کو ملک میں کوئی ساعت حاصل نہیں ہے حالانکہ یہ وہی گروہ ہے جس کا مسند فقر تخت شاہی کے ہم پایہ تھا، جس کا دلق پارینہ قبائے ناز و غرور سے ممتاز تھا، جس کی آواز کے سامنے ملک کی ہر آواز پست تھی...

حضرات! اگر ہماری قوم میں ایسے علماء پیدا ہوں جو مذہبی علوم کی واقفیت اور مہارت کے ساتھ ساتھ تمام جدید علوم میں بھی عام افراد تعلیم کے ہم پایہ ہوں تو کوئی سبب نہیں ہے کہ وہ قوم میں عزت کے لائق نہ ہوں اور وہ ملک کا سب سے بہتر طبقہ نہ ہوں۔ آہ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ ہماری جہالت و کمزوری خود ہمارے عظمت و وقار کو کھو رہی ہے۔"

اس کے بعد مولانا ناظر حسن نے تکمیل دار العلوم اور تعمیر دار الاقامہ کی تجویز پیش کی جو مولانا مسعود علی ندوی کی تائیدی تقریر کے بعد منظور ہوئی۔ بعد ازاں نواب سید محمد علی حسن خاں (م ۱۹۳۶ء) نے یہ تجویز پیش کی کہ علامہ شبلی نعمانی کی ایک یادگار احاطہ دار العلوم میں قائم کی جائے جس کی بہترین شکل یہ ہوگی کہ ایک عمارت کتب خانہ کے لئے تعمیر کی جائے اور اس کے واسطے ملک سے خاص طور پر اعانت کی درخواست کی جائے۔ یہ تجویز بھی متفقہ طور پر منظور ہوئی اور اگرچہ کتب خانہ کی جدید عمارت ہنوز تعمیر نہیں ہو سکی ہے تاہم خوشی کی بات یہ ہے کہ ندوہ کے ارباب حل و عقد اس کے لئے کوشاں و سرگرداں ہیں اور امید ہے کہ یہ تجویز جلد ہی عملی جامہ اختیار کرے گی۔

مزید براں چونکہ اس وقت تک دار العلوم میں مسجد کے لئے کوئی مستقل عمارت نہ تھی اور دار العلوم کے وسیع ہال ہی میں نماز پنجگانہ و جمعہ ہوا کرتی تھی اس لئے اس اجلاس میں اس طرف بھی توجہ دی گئی اور ۵ / اپریل کے جلسہ میں طے پایا کہ دار العلوم

کے لئے مسجد نبوی کے طرز پر ایک مسجد تعمیر کی جائے چنانچہ جلسہ کے فوراً بعد مسجد کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور اسی وقت کچھ چندہ بھی ہوا البتہ ایک عرصہ تک اس کی تعمیر کی نوبت نہ آسکی بالآخر ڈاکٹر سید عبد العلی (۱۸۹۳ء - ۱۹۶۱ء) کے عہد نظامت میں مولانا مسعود علی ندوی کے انتظام و انصرام سے دار العلوم کی موجودہ شاندار مسجد بنکر تیار ہوئی جس کا مرمریں فرش صرف خواتین لکھنؤ کے چندہ سے بنا ہے۔ اور ۲۶ شعبان ۱۳۵۲ھ یوم جمعہ (۱۵ دسمبر ۱۹۳۳ء) کو نواب حبیب الرحمن خاں شروانی نے نماز جمعہ کی امامت و خطبہ سے اس مسجد کا افتتاح فرمایا[1]۔ البتہ اب جبکہ دار العلوم کافی ترقی کر چکا ہے اور طلباء کے علاوہ جمعہ کی نماز میں بالخصوص شہر کے نمازیوں کی بھی ایک معتدبہ تعداد شرکت کرتی ہے اس لئے مسجد کی موجودہ عمارت ناکافی ہو گئی تھی چنانچہ یکم دسمبر ۱۹۷۴ء (۱۶ ذی قعدہ ۱۳۹۴ھ) کو موجودہ ناظم ندوۃ العلماء، مولانا سید ابو الحسن علی ندوی نے توسیع مسجد کا سنگ بنیاد رکھا[2]۔ کام شروع ہو چکا ہے اور امید ہے کہ مجوزہ نقشہ کے مطابق جلد ہی موجودہ مسجد ایک خوبصورت وکشادہ مسجد کی شکل اختیار کر لے گی۔

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے ۱۳ مارچ ۱۹۱۵ء کو ارکان ندوۃ العلماء اور مجلس اصلاح ندوہ کے مشترکہ اجلاس میں بالاتفاق مولانا سید عبد الحی الحسنی کو ناظم ندوۃ العلماء مقرر کیا جا چکا تھا ۵ اپریل ۱۹۱۶ء کے جلسہ میں اس انتخاب کی بھی توثیق کی گئی اور قبل اس کے کہ آخر مارچ ۱۹۲۰ء میں آپ کی مدت نظامت ختم ہوتی ارکان مجلس انتظامیہ سے اس بارے میں آراء طلب کی گئیں تو سب ارکان نے مولانا کے اس عہدہ پر برقرار رکھنے پر اصرار کیا چنانچہ جلسۂ انتظامیہ منعقدہ ۶ مارچ ۱۹۲۰ء میں باتفاق آراء آپ کو دوبارہ ناظم منتخب کیا گیا لیکن افسوس کہ مزید توسیع سے قبل ہی آپ نے یوم جمعہ ۱۵ جمادی الاخری ۱۳۴۱ھ (۲ فروری ۱۹۲۳ء) کو داعی اجل کو لبیک کہا اور اس طرح ندوۃ العلماء ایک مزید مخلص وسرگرم کارکن کی خدمات سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محروم ہو۔

اس طرح آپ کے دور نظامت کی کل مدت تقریباً آٹھ سال ہوتی ہے مگر یہ زمانہ بڑا پر آشوب اور عام بے چینی کا تھا ایک سال قبل ہی پہلی جنگ عظیم شروع ہو چکی تھی

جو ۱۹۱۸ء تک جاری رہی اس کے باعث غیر معمولی گرانی و بے اطمینانی تھی اور ساتھ ہی قحط اور وبائی انفلوئنزا کا دور تھا۔ ان حالات میں کسی تعمیری تحریک کا چلانا، اس کے منصوبوں کو پورا کرنے کے لئے قوم سے چندہ فراہم کرنا کس قدر دشوار تھا لیکن مولانا کے پائے استقامت میں لغزش نہ ہوئی اور ندوہ کے اندرونی انتشار کے ساتھ ساتھ ان ناخوشگوار و نامساعد حالات سے جس خوش اسلوبی کے ساتھ آپ نے نپٹا وہ آپ ہی کا کام تھا۔ درحقیقت ان حالات میں مقاصد ندوۃ العلماء کو فروغ دینا تو درکنار تحریک ندوۃ العلماء کا قائم رکھنا ہی بڑا کام تھا مگر مولانا نے اپنے مختصر عہد نظامت میں اس کے لئے انتھک کوشش کی۔

آپ کے دور نظامت کا پہلا خوش آئند کام یہ ہوا کہ مجلس منتظمہ کے لئے انجمن طلبائے قدیم سے پانچ ارکان کا انتخاب ہوا جس میں سر فہرست نام مولانا سید سلیمان ندوی اور مولانا مسعود علی ندوی کا تھا۔ اس طرح وہ خلیج بھی پٹ گئی جو ابنائے قدیم اور ارکان ندوہ کے درمیان پڑ گئی تھی[۹۳]۔ دوسرا مبارک اقدام سرکاری امداد سے دست برداری تھی جو اگرچہ بغیر کسی تعلیمی و انتظامی مداخلت کے ۱۹۰۸ء سے مل رہی تھی پھر بھی ایک اسلامی ادارہ کی پیشانی پر برطانوی حکومت سے تعلق کا بدنما داغ تھی چنانچہ جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۳ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ (۱۵ر نومبر ۱۹۲۰ء) "میں کثرت آراء سے طے ہوا کہ گورنمنٹ امداد بند کر دی جائے اور اس پر عملدرآمد ماہ رواں سے کیا جائے[۹۵]"۔ اس طرح ندوۃ العلماء نے اس فیصلہ سے جہاں ایک طرف قوم کی جانثاری کا حق پورا کر دیا وہیں اپنی بہت سی قیمتی امیدوں کو بھی پامال کر دیا[۹۶]۔"

مزید براں ان نامساعد حالات کے باوجود ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاسوں کا سلسلہ بھی جاری رہا اور پندرہواں سالانہ اجلاس ۲۲، ۲۳، ۲۴ر اپریل ۱۹۱۶ء (۱۸، ۱۹، ۲۰ر جمادی الاخری ۱۳۳۴ھ) کو پونہ میں شاہ محمد سلیمان پھلواروی کی صدارت میں منعقد ہوا۔ خطبۂ صدارت کے بعد مولانا مسعود علی ندوی نے مولانا سید عبدالحی ناظم ندوۃ العلماء کی طرف سے سالانہ رپورٹ پیش کی جس کی خصوصیت یہ تھی کہ ندوۃ العلماء و دارالعلوم کی کارگزاری کے جائزہ کے خشک و بے مزہ بیان سے قبل اسے مقاصد جلسہ کے تعارف سے

پرلطف و دلچسپ بنایا گیا تھا چنانچہ اس کا آغاز اس طرح تھا:

"جناب صدر انجمن! ارکان ندوۃ العلماء! داعیان جلسہ!

"ندوۃ العلماء کی بست و دو سالہ زندگی میں یہ پہلا موقع ہے کہ اس کا سالانہ اجلاس احاطۂ بمبئی میں ایسے شاندار مقام پر منعقد ہوا ہے جو عرصۂ دراز سے باعتبار لطافت آب و ہوا و موقع محل کے ہندوستان کے عمدہ اور مشہور شہروں میں شمار کیا جاتا ہے۔

"یہ وہ سرزمین ہے کہ جو تقریباً چار سو برس تک علوم و فنون اسلامیہ کا گہوارہ رہ چکی ہے اور اس سرزمین میں ایسے علماء کرام پیدا ہوئے ہیں جن کے علوم و فنون کی روشنی گجرات و دکن تک محدود نہیں رہی بلکہ ان سے وسط ہندوستان تک پھیل کر ملک کے ایک ایک گوشہ کو منور کر دیا ہے۔

"علامہ وجیہ الدین گجراتی اب آپ میں موجود نہیں ہیں، مگر ان کے فرزندان معنوی ہندوستان میں بکثرت پائے جاتے ہیں اور جب تک ہندوستان کا ایک مدرسہ بھی قائم ہے ان کا نام ملک میں احسانمندی کے ساتھ لیا جائے گا۔ مولانا محمد طاہر فتنی شہید وفا کی کتاب مجمع البحار جب تک باقی ہے ہندوستان ہی نہیں بلکہ عرب و عجم میں شائقان علم حدیث کے لئے کحل الجواہر کا کام دیتی رہے گی، نیز فتح اللہ شیرازی کے تین سو برس سے ہندوستان کے مدارس شرمندۂ احسان ہیں مگر یہ واقعہ ہے کہ یہ بیجاپور کی قوت جاذبہ کا نتیجہ تھے اور ہم کو یہ گوہر شب چراغ بیجاپور سے ہاتھ آیا تھا۔

"حضرات انقلاب زمانہ سے صورت حال متغیر ہو گئی ہے، مدرسے اور خانقاہیں دست برد زمانہ سے تباہ ہو گئی ہیں، وہ نفوس قدسیہ جن کے واسطے شاہان روئے زمین اپنی آنکھیں بچھاتے تھے، جنت نصیب ہو چکے، ان کی تصنیفات غذائے کرم بن چکی ہیں، ان کی اولاد علم و ہنر سے بے بہرہ ہو چکی، خلاصہ یہ کہ علوم اسلامیہ کے منور چہرہ پر جہالت کا پردہ پڑ گیا

اور اس کی تاریکی میں مذہب سے بھی لوگ بیگانہ ہونے لگے۔

حضرات! یہ عجب قسم کا انقلاب تھا اور اس کا جو نتیجہ نکلا اس کا خیال کرنے سے دل کانپ جاتا ہے، مگر خدا جنت نصیب کرے مفتی عنایت احمد کاکوروی اور جناب مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی کو جنھوں نے برمحل اس کا علاج تجویز کیا اور کانپور اور دیوبند میں مدارس اسلامیہ کی بنیاد ڈالی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ چند روز میں ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں سے گذر کر چھوٹے چھوٹے قصبوں میں مدارس قائم ہوگئے، ان مدرسوں سے اتنا فائدہ ضرور ہوا کہ علوم وفنون اسلامی ہندوستان سے معدوم نہیں ہوسکے[۸]۔"

اس اجلاس میں پونہ میں معین الندوہ کے قیام اور اس کے ماتحت ایک ابتدائی اسکول جاری کرنے کی تجویز منظور کی گئی نیز علامہ سید سلیمان ندوی نے حسب ذیل تجویز پیش کی جو بالاتفاق منظور کی گئی:

"یہ جلسہ احاطہ بمبئی کے مسلمانوں کو توجہ دلاتا ہے کہ اپنے احاطہ کے چند ہونہار مسلمان بچوں کو دار العلوم لکھنؤ میں عربی و دینی علوم کی کامل تحصیل کے لئے بھیجیں اور اس کے لئے ایک چندہ و وظائف قائم کریں تاکہ وہ وہاں سے واپس آکر ملک کی بہترین خدمت انجام دے سکیں[۹]۔"

اس کے بعد چندہ کی تحریک ہوئی جس پر متعدد حضرات نے چندے اور ماہانہ وظائف لکھوائے پھر سید صاحب نے "دار العلوم سے مسلمانوں کو کیا فائدہ پہونچ سکتا ہے" کے موضوع پر ایک مختصر مگر جامع تقریر فرمائی،

ندوۃ العلماء کا سولھواں سالانہ اجلاس ۷، ۸، ۹ / اپریل ۱۹۱۷ء (۱۴، ۱۵، ۱۶ / جمادی الاخریٰ ۱۳۳۵ھ) کو مدراس میں منعقد ہوا جس کے صدر نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی تھے مگر علالت کی وجہ سے ان کے نہ آسکنے کی بنا پر شاہ محمد سلیمان پھلواروی نے ہی صدارت فرمائی، ۷ / اپریل کو پہلا جلسہ ہوا جس میں خطبہ استقبالیہ و خطبہ صدارت کے بعد ناظم ندوۃ العلماء مولانا عبد الحی کی سالانہ رپورٹ پیش ہوئی۔ چونکہ اس سے قبل ندوۃ العلماء کا اجلاس دہم مدراس

میں منعقد ہو چکا تھا اس لئے رپورٹ کو اس طرح شروع کیا گیا:

"پہلی بار جب ہم آئے تھے تو ہمارے عزیز ترین مقصد "اصلاح تعلیم و ترقی" نے عملی شکل اختیار کر لی تھی مگر اس وقت دارالعلوم ابتدائی حالت میں تھا شہر لکھنؤ کے بعض تنگ کوچوں میں ایک زرخرید مکان تھا جس میں مدرسہ بھی تھا اور دارالاقامہ بھی، درجہ ابتدائی مکمل چکا تھا اور درجہ متوسط کی صرف دو جماعتیں اس وقت تعلیم پا رہی تھیں، عربی کے ساتھ اس وقت انگریزی زبان لازم نہیں کی گئی تھی، آمدنی کا مدار غیر مستقل چندوں پر تھا جس کی تعداد چھ، سات ہزار روپیہ سے زیادہ نہ تھی۔ ملک میں ندوۃ العلماء کے خلاف ایک عظیم الشان طوفان موجزن تھا۔۔۔۔ ان طوفانوں کا ہم نے مقابلہ کیا اور بارہ برس کے بعد ہم پھر آپ کے شہر میں آئے ہیں، اس وقت ہماری حالت پہلے سے کسی قدر بہتر ہے۔

"ہم کو عمارت دارالعلوم کے واسطے شہر کے بہترین حصہ میں جو لکھنؤ کا علمی مرکز سمجھا جاتا ہے تقریباً تیس بیگہ زمین گورنمنٹ عالیہ سے حاصل ہوئی اور جناب بیگم صاحبہ بھاولپور دام اقبالہا نے پچاس ہزار روپیہ عمارت دارالعلوم کے واسطے عنایت فرمایا جس سے ایک عالیشان عمارت تیار کی گئی اور۔۔۔۔ تقریباً تین سال سے دارالعلوم اسی عمارت میں ہے[89]۔"

۸ راپریل کو دوسرا اجلاس ہوا جس میں منظور شدہ مندرجہ ذیل تجاویز خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

۱۔ "ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ تحریک کرتا ہے کہ حکومت سرکاری اور امدادی اسکولوں اور کالجوں میں مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کا وقت دوران اوقات مقررہ میں معین فرمائے اور موجودہ مذہبی انتظامات میں سہولت عطا فرمائے نیز مشنری درس گاہوں میں مسلمانوں کو انجیل کی تعلیم سے علٰحدہ رہنے کا اختیار دے[90]۔"

۲۔ یہ جلسہ دارالعلوم حیدرآباد دکن کے اصلاح نصاب اور ترقی کو بنظر مسرت دیکھتا ہے اور امید کرتا ہے کہ حسب وعدہ دارالعلوم حیدرآباد کو مشرقی یونیورسٹی کے درجہ تک جلد پہونچایا جائے گا۔[91]"

۳۔ ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ تحریک کرتا ہے کہ مدراس میں ایک مرکزی مجلس اشاعت الاسلام کے نام سے باضابطہ قائم کی جائے۔ وہ اپنا مستقل سرمایہ غرباء کی تعلیم، مکاتب اسلامیہ کی اصلاح اور عام مسلمانوں کی بہبودی کے واسطے قائم کرے اور بذریعہ واعظین ومبلغین کے اس کا انتظام کرے اور مجلس اشاعت الاسلام کا دستور العمل زیر نگرانی "معتمد ندوہ" مدراس مرتب کیا جائے۔[92]"

۹ر اپریل کو اجلاس سوم ہوا جس میں تقریروں کے بعد مندرجہ ذیل تجویز منظور ہوئی:

"ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ گورنمنٹ سے درخواست کرتا ہے کہ جنوبی ہند کے ایسے اوقاف کا انتظام جواب تک گورنمنٹ کے ذمہ ہیں ایک کمیٹی کے حوالہ کر دے۔[93]"

تجویز بالا کے بعد یہ تجویز پیش ہوئی کہ شاہ محمد سلیمان پھلواروی کی خدمات کے اعتراف میں وظائف سلیمانی کے نام سے ایک فنڈ قائم کیا جائے جس سے غیر مستطیع طلباء کو دارالعلوم میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے وظائف دئے جائیں مگر خود شاہ صاحب نے اس میں یہ ترمیم پیش کی کہ اس فنڈ کا نام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم مبارک کے انتساب سے وظائف محمدیہ رکھا جائے۔ چنانچہ اس فنڈ کا نام وظائف محمدیہ رکھا گیا اور اس کے لئے مختلف عطیات کا علان کیا گیا۔[94]"

دارالعلوم کے طلباء کے لئے ایک دارالاقامہ (بورڈنگ ہاؤس) کی تجویز شروع ہی سے تھی اور اس کی ضرورت بھی تھی مگر سرمایہ کی فراہمی نہ ہوسکنے کے باعث اسے موخر کیا جاتا رہا بالآخر اجلاس چہاردہم میں اس کے لئے باضابطہ تجویز منظور ہوئی جس کا اجلاس پانزدہم میں اعادہ کیا گیا، اجلاس بالا کے بعد ۱۹ر مئی ۱۹۱۷ء (۲۷ر رجب ۱۳۳۵ھ) کو احاطہ دارالعلوم کے شمالی شرقی حصہ میں دارالاقامہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا جو علامہ شبلی نعمانی کی یادگار میں شبلی دارالاقامہ یا

شبلی ہوسٹل کے نام سے موسوم ہوا، اس کے وسط میں ایک ہال ہے جس میں طلباء کی انجمن "جمعیۃ الاصلاح" کے نام سے قائم ہے، کچھ عرصہ بعد اسی دارالاقامہ کے بالمقابل اور مسجد دارالعلوم سے متصل چھوٹے طلباء کا ایک دو منزلہ دارالاقامہ تعمیر ہوا جسے علامہ سید سلیمان ندوی کی طرف منسوب کرکے "رواق سلیمانی" کے نام سے موسوم کیا گیا اور پھر شبلی ہوسٹل کو بھی 'رواق نعمانی' یا 'رواق شبلی' بھی کہا جانے لگا۔ ۲۹ر دسمبر ۱۹۵۸ء کو ڈاکٹر سید عبدالعلی ناظم ندوۃ العلماء نے اسی دارالاقامہ پر بالائی منزل کا سنگ بنیاد رکھا جسے بانی ندوۃ العلماء، سید محمد علی مونگیری رحمانی کی طرف منسوب کرتے ہوئے "رواق رحمانی" کے نام سے موسوم کیا گیا۔

ندوۃ العلماء کا سترہواں اجلاس ۲۹ر ۳۰ر ۳۱ر مارچ ۱۹۱۸ء (۱۵ر ۱۶ر ۱۷ر جمادی الاخری ۱۳۳۶ھ) کو زیر صدارت نواب حبیب الرحمن خاں شروانی ناگپور میں منعقد ہوا۔ یہ اجلاس ندوہ کی تاریخ میں ایک یادگاری حیثیت رکھتا ہے، اس میں شاہ محمد سلیمان پھلواروی اور علامہ سید سلیمان ندوی نے بھی شرکت کی تھی اور موخر الذکر نے ماہنامہ معارف (اعظم گڑھ) کے اپریل ۱۹۱۸ء کے شذرات میں اس اجلاس کی متعدد حیثیتوں سے کامیابی کو سراہا تھا۔

اس اجلاس کا سب سے مفید کام یہ ہوا کہ ناگپور میں اس وقت کے 'صوبہ برار و متوسط' کے لئے ایک انجمن بنام 'معین الندوہ' قائم ہوئی جس نے پورے صوبہ میں مذہبی دعوت و تعلیم نیز ایک عربی مدرسہ کا قیام اپنے ذمہ لیا اس کے علاوہ مکاتب ناگپور کے نصاب کی اصلاح اور پنجاب، مدراس، الہ آباد اور کلکتہ کی یونیورسٹیوں کے الف، اے اور بی، اے کے امتحانات میں تاریخ اسلام بحیثیت مستقل مضمون اور دیگر اداروں کے امتحانات الف، اے، بی، اے اور ایم اے میں اسے بحیثیت اختیاری مضمون داخل کرنے کی تجاویز منظور ہوئیں۔

اس اجلاس میں مذہبی تعلیم اور علوم اسلامیہ کے احیاء پر تقریر کے وقت لوگوں پر رقت طاری تھی اور علماء کے علاوہ انگریزی داں اور اپنی لڑکیوں کو بے پردہ انگریزی تعلیم دلانے والوں نے بھی اپنے عزیزوں اور فرزندوں کو مذہبی تعلیم کے لئے وقف کیا۔ جب چندہ کی تحریک ہوئی تو اگرچہ امراء کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے وصولیابی کی کوئی خاص توقع نہ تھی پھر بھی غریب بھائیوں نے بہت ہی فراخدلی اور بڑے جذبہ سے چندے دیئے اور ایک ہندو

برہمن نے اپنی دس روپیہ کی رقم چندہ میں ان الفاظ کے ساتھ پیش کی کہ "میں یہ حقیر رقم ان احسانات کی یادگار میں دیتا ہوں جو مسلمان بادشاہوں نے ہمارے اسلاف پر کئے تھے، اور یہ روپیہ اسی فارسی زبان کی تعلیم پر صرف کیا جائے جس میں ہمارے بزرگوں کو سلاطین سے سندیں ملتی تھیں[95]۔"

ندوۃ العلماء کا اٹھارہواں سالانہ اجلاس ۱۹، ۲۰، ۲۱ اپریل ۱۹۱۹ء (۱۷، ۱۸، ۱۹ رجب ۱۳۳۷ھ) کو بلگام میں منعقد ہوا، اس کی صدارت حاجی سر رحیم بخش فرمانے والے تھے لیکن اس وقت پنجاب میں فتنہ و فساد کی ہوا گرم تھی اس لئے وہ تشریف نہ لا سکے چنانچہ جب اجلاس کا آغاز ہوا تو صدر کے اعزاز میں کرسی صدارت خالی رکھی گئی اور خطبہ صدارت کی جگہ علامہ سید سلیمان ندوی نے تقریر فرمائی، سہ پہر کے اجلاس میں ناظم ندوۃ العلماء کی رپورٹ پیش ہوئی جو مولانا سید عبدالحی کے مخصوص طرز نگارش کی آئینہ دار تھی اور اس سے ان کی تاریخی واقفیت کا بین ثبوت ملتا ہے، اس کی تمہید کا حسب ذیل اقتباس خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے:

"ہم سب آج اس مقام پر مجتمع ہیں جو مدت دراز تک مسلمانوں کی علمی و تمدنی ترقیوں کا گہوارہ رہ چکا ہے، کیا کوئی شخص موجودہ حالات پر نظر رکھتے ہوئے اس بات کو باور کر سکتا ہے کہ کسی زمانہ میں علماء و مشائخ اور یہاں کے قدر دان حاکموں نے علوم و فنون کی خدمت میں قیمتی حصہ لیا ہے، غیروں کو جانے دیجئے خود ہم کو بھی اس قحط الرجال کو دیکھ کر اپنی گذشتہ خدمات میں شبہ ہو جاتا ہے اگرچہ فرمانروایان دہلی اور سلاطین بہمنیہ دکن کے کارنامے (اس ملک کے سود و بہبود کے متعلق) ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہیں اور امتداد زمانہ نے ان پر جہالت کا پردہ ڈال دیا ہے، مگر کل کی بات ہے کہ شاہان بیجاپور کی ہنر پروری اور علم دوستی نے اسی سرزمین کے ایک ایک ذرہ کو روکش آفتاب بنا دیا تھا، سنسان جنگلوں کو سرسبز باغات اور سر بفلک کشیدہ عمارتوں سے تبدیل کر دیا تھا، درندوں کی جگہ آدمی بسائے تھے اور اسی بلگام کو جو ایک غیر معروف گاؤں تھا، آباد اور پر رونق شہر بنا دیا تھا۔۔۔

"عالمگیر مرحوم نے بیجاپور فتح کرنے کے بعد بلگام کو ۱۰۹۹ھ (۱۶۸۸ء) میں

ممالک محروسہ میں شریک کرلیا، چونکہ بنگام کا قلعہ شہزادہ محمد اعظم نے فتح کیا تھا اس مناسبت سے اس کا نام اعظم نگر قرار پایا...

بنگام میں نواب اسعد خاں لاری کا مقبرہ ہمیشہ زیارت گاہ خلائق رہا ہے علاوہ اس کے بہت سے علماء و سادات اس سرزمین میں مدفون ہوئے جن کی تفصیل کا یہ محل نہیں، صرف ایک بزرگ کا نام لینا چاہتا ہوں جو اپنے زمانہ کے مشائخ میں ممتاز درجہ رکھتے تھے، وہ حضرت شیخ عمر عبد اللہ باشیبان حضرمی کا وجود گرامی ہے....

اس سامعہ خراشی کا مقصد یہ ہے کہ آپ اس بات پر غور کریں کہ آپ کا ماضی کیا تھا اور حال کیا ہے [۹۶]"

اسی اجلاس میں علامہ سید سلیمان ندوی نے یہ تجویز پیش کی کہ مسلمانان ہند کے درمیان باہم اتحاد پیدا کرنے اور ان کے مذہبی و تعلیمی نظام کو مضبوط و مستحکم کرنے کے لئے مختلف صوبہائے ہند میں اردو کی ترویج و اشاعت اور توسیع و ترقی کے وسائل اختیار کئے جائیں اور دینیات کی ابتدائی تعلیم اردو زبان کے ذریعہ دی جائے ۔ اسے پیش کرتے ہوئے آپ نے فرمایا کہ "یہ تجویز بظاہر ندوہ سے تعلق نہیں رکھتی لیکن اس تجویز کے اندر ایک دقیق مسئلہ پوشیدہ ہے جس کی وجہ سے اس کو ندوہ سے بھی خاص تعلق پیدا ہوگیا ہے ۔ یہ ظاہر ہے کہ ہندوستان میں منجملہ اور امتیازات و اختلافات کے ایک زبان کا مسئلہ بھی ہے ۔ حالت یہ ہے کہ دکن میں ہر سو میل کے بعد ایک جدید زبان ہے ، مدراس میں بھی چند زبانیں ہیں البتہ شمالی ہند پنجاب سے ڈھاکہ تک اردو زبان ہے اور خوشی کی بات یہ ہے کہ دوسرے صوبوں میں بھی اردو کا رواج ہے ، تمام مسلمانان ہند کے درمیان اتحاد و ارتباط پیدا کرنے اور ان کو ایک رشتہ میں منسلک کرنے کے لئے اگر کوئی چیز کارآمد ہوسکتی ہے تو وہ زبان ہے زبان کے اتحاد سے اس زبان کے خصوصیات تمام قوم میں سما جاتے ہیں اور پھر جذبات و احساسات کی صورت میں اس قوم پر مسلط ہوتے ہیں ..... زبان کی طاقت یہاں تک ہے کہ دنیا میں جو قومیں مٹ گئیں سب سے پہلے ان کی زبان مٹ گئی جو ان کو باہم متحد الخیال

اور پیوستہ رکھتی تھی، یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے تمام مسلمان بھی باہم متحد نہیں ہو سکتے جب تک کہ ان کی زبان ایک نہ ہو۔ اگرچہ اُن کا خدا، پیغمبر اور قبلہ ایک ہے لیکن ہندوستان کے بیگولیا زبانیں بولنے والے مسلمانوں کو کیونکر یہ بات سمجھائی جا سکتی ہے۔ ۔۔ پنجاب، بہار اور ممالک متحدہ کا رہنے والا اردو زبان کے ذریعہ سے بلگام جیسے دور دراز مقامات میں گفتگو کر سکتا ہے اور لوگ سمجھتے ہیں تو کیا یہ اردو کی مقبولیت کی دلیل نہیں۔[97]

یہ تجویز بالاتفاق منظور ہوئی اس کے علاوہ دیگر تجاویز کے ذریعہ مسلمانوں میں رائج رسوم قبیحہ کے انسداد اور احکام اسلام کی روشنی میں جملہ مقامات مقدسہ، حجاز، بیت المقدس، کربلا و نجف اشرف وغیرہ کے براہ راست خود مختار اسلامی سلطنت کے قبضہ و اقتدار میں رہنے پر زور دیا گیا۔ یہ اجلاس اگرچہ نسبتاً ایک چھوٹے مقام پر ہوا تھا تاہم بے حد کامیاب رہا۔ اس کے بعد تحریک خلافت کا ایسا زور ہوا کہ ندوۃ العلماء کی تحریک بڑی حد تک پس پشت پڑ گئی اور کئی سال تک اس کا سالانہ اجلاس نہ ہو سکا اور یہی مولانا سید عبدالحی کے عہد نظامت کا آخری اجلاس تھا البتہ مولانا آخر عمر تک ندوۃ العلماء کی ذمہ داری سنبھالے رہے اور اسے بڑی تندہی اور جانفشانی سے انجام دیتے رہے۔

مولانا سید عبدالحی کی وفات کے بعد ۵ فروری ۱۹۲۳ء (۱۸ جمادی الاخری ۱۳۴۱ھ) کو مجلس منتظمہ ندوۃ العلماء کے جلسہ میں نواب صدیق حسن خاں کے صاحبزادے نواب سید محمد علی حسن خاں کو بالاتفاق ناظم ندوۃ العلماء منتخب کیا گیا اور اس کے تقریباً دو سال بعد ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاسوں کا از سر نو آغاز ہو سکا اور انیسواں سالانہ اجلاس ۸، ۹، ۱۰ مارچ ۱۹۲۵ء[98] (۱۲، ۱۳، ۱۴ شعبان ۱۳۴۳ھ) کو لکھنؤ میں منعقد ہوا جو نواب صاحب کے عہد نظامت کا پہلا اجلاس تھا اور نواب حبیب الرحمٰن خاں شروانی کے زیر صدارت منعقد ہوا تھا، ناظم ندوۃ العلماء نے اپنی رپورٹ میں مولانا سید عبدالحی کی وفات کا ذکر ان الفاظ میں کیا تھا:

"اب ایک ایسے حادثہ کا ذکر باقی ہے جو اپنی نوعیت اور عظمت کے لحاظ سے ان سب سے مختلف ہے اور میں نہیں خیال کر سکتا ہوں کہ اس

واقعہ کا ندوۃ العلماء پر کتنا برا اثر پڑا ہے اور اس کی وجہ سے اس کی زندگی کس قدر پاشوب نظر آرہی ہے۔ گو یہ واقعہ ۱۹۲۳ء کا ہے لیکن ۱۹۲۴ء کے حالات کے بعد سے علٰحدہ اس کا ذکر اس واسطے کر رہا ہوں تاکہ تفصیل کے ساتھ میں کچھ بیان کر سکوں، علاوہ ازیں اس کی اہمیت بھی اسی کی مقتضی تھی۔"

اس اجلاس سے قبل علامہ سید سلیمان ندوی معتمد دار العلوم منتخب ہو چکے تھے اس لئے اس اجلاس میں اصلاح نصاب کی طرف خصوصی توجہ دی گئی اور اس غرض سے ایک کمیٹی بنائی گئی جس کے تحت ایک جدید نصاب تیار کیا گیا جو جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۱۵، ۱۶ رمئی ۱۹۲۶ء میں منظور ہوا۔ اس کے علاوہ اس اجلاس میں ہر صوبہ سے دار الاقامہ کی تعمیر کے لئے پندرہ ہزار کی رقم کی فراہمی کی تجویز بھی منظور ہوئی البتہ جیسا کہ سید صاحب نے لکھا ہے کہ:

"عام شائقین اجتماع کے لحاظ سے تو ہم اس [اجلاس] کو کامیاب نہیں کہہ سکتے البتہ علماء، خواص اور اصحاب ورد کی شرکت کے لحاظ سے یقیناً ایک کامیاب کوشش رہی، قوم نے اپنے چند مخلصوں کی کوشش کے نتائج دیکھے اور اطمینان ظاہر کیا اور امداد کا وعدہ کیا، یہ سب سے بڑی کامیابی تھی جو اس اجلاس عام کو حاصل ہوئی،

"ندوۃ العلماء کی اس وقت سب سے بڑی ضرورت دار الاقامہ کی تعمیر ہے، اس کے لئے یہ قرار پایا ہے کہ ہندوستان کے ہر صوبہ کی طرف سے دس دس کمروں کا ایک بلاک تیار کیا جائے، جس میں سے ہر کمرہ پر ڈیڑھ ہزار لاگت آئے گی، اس طرح ہر صوبہ کے مسلمانوں سے پندرہ ہزار کا مطالبہ کیا جائے۔ شکر ہے کہ یہ آواز بے اثر نہ رہی اور ہر صوبہ کی طرف سے متعدد اکابر نے اس پر پرجوش آمادگی ظاہر کی۔

"ہم نے اب تک قوم سے کوئی عام چندہ نہیں مانگا ہے، لیکن اب خود قوم کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ ہم بھی کاسہ گدائی لیکر نکلیں، دار العلوم ندوہ کے طلبہ جس تکلیف و مصیبت کے ساتھ دار الاقامہ نہ ہونے سے دار العلوم

میں زندگی بسر کر رہے ہیں، شاید انگریزی کا ایک طالب علم بھی اس طرح نہ رہتا ہوگا۔ اگر ہم کو اپنی دنیاوی تعلیم کا بشدت احساس ہے تو کیا اپنی دینی تعلیم کا اتنا بھی احساس نہیں کہ اس کی تعلیم کے طلبگاروں کے رہنے کے لئے ایک جھونپڑا بھی بنا سکیں، مسلمانوں نے اپنے جوش کے عالم میں لاکھوں روپے دیدیئے ہیں لیکن کیا ٹھنڈے دل سے سوچ سمجھ کر چند ہزار کا سرمایہ بھی فراہم نہیں کر سکتے ؟[1]"

جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے علامہ شبلی نعمانی ۱۹۱۳ء میں دارالعلوم کی معتمدی سے مستعفی ہوگئے تھے اور اس کے بعد سے تقریباً دس سال یہ عہدہ خالی ہی رہا، نواب سید محمد علی حسن خاں نے اپنے عہد نظامت میں سب سے پہلے اس خلا کو پر کرنے کی طرف توجہ دی اور ان کی نگہ انتخاب علامہ ہی کے جانشین، سید سلیمان ندوی پر پڑی اور جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۶ر اپریل ۱۹۲۳ء نے انھیں معتمد دارالعلوم مقرر کیا اور پھر وہ تمام عمر اس عہدۂ جلیلہ پر فائز رہے۔ اگرچہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ کی ذمہ داریوں کی وجہ سے لکھنؤ میں مستقل قیام ممکن نہ تھا پھر بھی مہینہ دو مہینہ بعد جب بھی موقعہ ملتا ندوہ میں قیام کر کے فرائض منصبی انجام دیتے۔ البتہ آپ کی عدم موجودگی میں بذریعہ تجویز نمبر ۸ جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۱۵ مئی ۱۹۲۶ء معتمدی دارالعلوم کا چارج مولوی نورالحسن صاحب مصنف نوراللغات کے سپرد کیا گیا اور اس جلسہ کے دوسرے دن بذریعہ تجویز نمبر ۲ دارالعلوم کی موجودہ ضرورتوں اور حالات کے لحاظ سے مجلس دارالعلوم قائم کی گئی اور اس کے لئے حسب ذیل ارکان کا انتخاب ہوا:

نواب سید علی حسن خاں ناظم ندوۃ العلماء، سید سلیمان ندوی معتمد دارالعلوم، منشی احتشام علی معتمد مال، مولوی نورالحسن، ڈاکٹر سید عبدالعلی، مولانا عبدالماجد (دریابادی)، منشی محمد اطہر علی، مولوی ضیاء الحسن اور سید ظہور احمد۔

سید صاحب نے اپنی معتمدی کے زمانہ میں مختلف حیثیتوں سے ندوہ کی تجدید و اصلاح کی، نصاب تعلیم میں ضروری اصلاح و ترمیم فرمائی، تعلیم کے لئے لائق اساتذہ کا انتخاب کیا، عرب دنیا کے نامور ادیب تقی الدین ہلالی مراکشی، جنھوں نے ندوہ کو عربی

زبان وادب کی تعلیم کا مرکز بنا دیا۔ انھی کے دور میں آئے۔ تعمیری حیثیت سے بعض نئی عمارتوں میں اضافہ ہوا البتہ جولائی ۱۹۴۶ء میں جب وہ قاضی ریاست، امیر دار العلوم احمدیہ اور دینی امور تعلیم کے مشیر ہو کر بھوپال چلے گئے تو اس خیال سے کہ وہاں رہ کر وہ دار العلوم کی پوری طرح نگرانی نہ کر سکیں گے بذریعہ خط بنام ناظم ندوۃ العلماء، مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کا نام نائب معتمد دار العلوم کے لئے تجویز کیا جس سے اتفاق کر کے مجلس دار العلوم نے انھیں ۷ر جنوری ۱۹۴۹ء کو نائب معتمد دار العلوم مقرر کر دیا جس سے مجلس انتظامیہ نے بھی اتفاق کیا۔ پھر سید صاحب کے انتقال کے بعد جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۲۵ر مارچ ۱۹۵۴ء نے مولانا ابو الحسن علی ندوی کو معتمد دار العلوم مقرر کیا۔

لکھنؤ کے اجلاس نے جو سات سال کے وقفہ سے ہوا تھا ایک بار پھر قوم کی توجہ ندوۃ العلماء کی جانب مبذول کرا دی اور اسی اجلاس میں علی گڑھ، کانپور اور انبالہ سے دعوت نامے آئے جن میں موخر الذکر کا دعوت نامہ منظور کیا گیا اور ندوۃ العلماء کا بیسواں اجلاس ۲۸ر ۲۹ر نومبر ۱۹۲۵ء (۱۱ر ۱۲ر جمادی الاخری ۱۳۴۴ھ) کو شہر انبالہ میں زیر صدارت حاجی سر رحیم بخش منعقد ہوا۔ اس کے پہلے اجلاس میں حسب معمول خطبہ استقبالیہ، خطبہ صدارت اور رپورٹ ناظم ندوۃ العلماء ومعتمد مال کے علاوہ چند تعزیتی تجاویز پیش ہو کر منظور ہوئیں۔ دوسرے اجلاس میں مولانا حبیب الرحمن خاں شروانی نے "حیات قرآنی" کے موضوع پر اور اجلاس سوم میں مولانا مناظر احسن گیلانی نے "روح اسلام" پر تقریریں کیں

اس اجلاس میں ایک دار الاقامہ کی تعمیر کے لئے ہر صوبہ سے پندرہ ہزار کے مطالبہ کی تجویز کے اعادہ کے علاوہ حسب ذیل دو تجاویز منظور ہوئیں جنھیں اس اجلاس کا ماحصل کہنا چاہیئے:

۱۔ "ندوۃ العلماء تیس برس سے جماعت علماء کرام اور عامہ مسلمین کی خدمت میں دعوت پیش کر رہا ہے کہ اسلام کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ہم لوگ اپنے فرقہ وارانہ نزاع اور مذہبی بحث ومباحثہ کے غلط طریقوں کو جن سے ملت کی پراگندگی اور انتشار کو ترقی ہوتی ہے بند کریں اس لئے یہ مجلس

جماعت علماء اور عام مسلمانوں میں جو بعض مذہبی منازعات غلط طریقے سے پھیل رہے ہیں ان پر سخت افسوس ظاہر کرتی ہے اور استدعا کرتی ہے کہ مسلمانوں میں اس رسوا کن تفرقہ پردازی سے پرہیز کیا جائے۔[۱۰۳]"

۲۔"چونکہ صوبہ پنجاب اور ہندوستان کے بعض دیگر حصوں میں معاملات وراثت اور بعض دیگر تنازعات کا فیصلہ عدالتہائے حکومت وقت میں شریعت حقہ اسلامیہ کے بجائے رواج ہائے مخالف شریعت کی رو سے صادر کیا جاتا ہے (اس لئے) ندوۃ العلماء کا یہ اجلاس تمام مسلمانوں کو نہایت زور کے ساتھ متوجہ کرتا ہے کہ اس طریق فصل خصومت کو بدلوانے اور شریعت اسلامیہ کو ان معاملات میں نافذ العمل کرانے کے لئے مناسب تدابیر عمل میں لائیں۔[۱۰۴]"

اول الذکر تجویز سید سلیمان ندوی نے اور موخر الذکر قاضی محمد سلیمان منصور پوری مصنف رحمۃ للعالمین نے پیش کی اور دونوں باتفاق آرا منظور ہوئیں۔

ندوۃ العلماء کا اکیسواں اجلاس ۵، ۶، ۷ نومبر ۱۹۲۶ء (۲۸، ۲۹، ۳۰ ربیع الثانی ۱۳۴۵ھ) کو کانپور ہی میں مسیح الملک حکیم محمد اجمل خاں کی صدارت میں منعقد ہوا، چونکہ ندوۃ العلماء کا پہلا اور پانچواں اجلاس بھی کانپور ہی میں منعقد ہوا تھا اس مناسبت سے ناظم ندوۃ العلماء نے اپنی رپورٹ کا آغاز ان الفاظ میں کیا جو ندوۃ العلماء کے ماضی و حال کی صحیح طور پر عکاسی کرتے ہیں:

"آج خوش قسمتی سے شہر کانپور کی جس مبارک سرزمین پر ندوۃ العلماء کا اجلاس بست و یکم تیسری مرتبہ منعقد ہو رہا ہے اس کے جوش مسرت و شادمانی نے میرے خیالات و دلی امنگوں میں ایسا تلاطم برپا کر دیا ہے کہ مجھ کو تمیز مشکل ہوگئی ہے کہ کس بات کو پہلے بیان کروں اور کس بات کو بعد میں؟

"آیا بحیثیت ناظم ندوۃ العلماء سال زیر بیان کی کاروائی پیش کروں یا اس جانفزا منظر اور طلوع صبح صادق کا ذکر کروں جس نے افق کانپور سے ندوۃ العلماء کی صورت میں نمودار ہو کر دلوں کے تاریک گوشوں کو اپنی تابناک انوار علوم

سے چمکایا اور ایسا چمکایا کہ اس کی پرنور شعاعوں سے نہ صرف ہندوستان بلکہ عرب و عجم تک جگمگا گیا ؎

صبح امید کہ بد معتکف پردۂ غیب
گو برون آئے کہ کار شب تار آخر شد

"مگر میں اس موقع پر اس حقیقت کی بھی پردہ کشائی ضروری سمجھتا ہوں کہ جس طرح بعض طبعی اسباب سے اکثر اوقات تیرہ و تار بادل آسمان پر چھا کر دنیا کو ظلمت آلود کر دیا کرتے ہیں یا جس طرح سورج گرہن کے وقت دنیا کے چہرہ پر خوفناک تاریکی کا پردہ پڑ جایا کرتا ہے اسی طرح ماقبل میں بعض اوقات باد مخالف کے تیرہ و تار بادل اٹھ کر ندوۃ العلماء کے افق پر چھا کر اس کو تیرہ و تار کرتے رہے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اس کے فضل ربانی اور آفتاب حق و صداقت کے انوار جلد تر اپنی تابناک شعاعوں سے ان بادلوں کو چھانٹ کر منتشر کرتے رہے ہیں اور خدائے قادر و ذوالجلال کی مہربانی سے آج تک اس کا وجود اپنے فیض رسانی کے ساتھ قائم رہا اور ان شاء اللہ العزیز قائم رہے گا اور آج بھی وہی انوار حق و صداقت ندوۃ العلماء کے روشن کارناموں کی جبین سے چمک رہے ہیں۔

"حضرات! خدا کے فضل سے اس وقت ہندوستان میں بکثرت انجمنیں، درسگاہیں، کمیٹیاں اور کانفرنسیں جا بجا قائم ہیں جو سیاسی، اقتصادی، قومی و ملکی اور مذہبی ہر طرح کی خدمت سرگرمی سے ادا کر رہی ہیں لیکن میں بلاخوف تردید یہ عرض کروں گا کہ زمانہ کے انقلابات اور متواتر تجربات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مسلمانوں کی قومی ترقی کا تمام تر مدار ان کے مذہب کے اصول و اخلاق کی پیوستگی پر منحصر ہے خواہ سیاسی ترقی ہو یا تمدنی و اقتصادی وغیرہ۔ دوسرے لفظوں میں اس کا یہ مطلب ہے کہ مسلمانوں کی قوم کی حقیقی فلاح و بہبود ان بلند و مفید ترین مقاصد و اغراض کی تکمیل پر موقوف ہے جن کو

آغاز کار سے مجلس ندوۃ العلماء نے اپنا نصب العین قرار دیا ہے ۔ بغیر مذہبی تعلیم جو صحیح اصول شرع پر مقتضائے وقت کے موافق ہو کوئی ادنیٰ سے ادنیٰ سیاسی، اقتصادی، ملکی و قومی کام بھی انجام نہیں پا سکتا، یہی وہ جذبہ صادقہ تھا اور اسی پیش بینی کا اثر تھا جس نے روشن خیال علمائے کرام اور روشن ضمیر مشائخ عظام کو کانپور میں مجلس ندوۃ العلماء اور لکھنؤ میں دار العلوم ندوۃ العلماء کی بنیاد ڈالنے پر آمادہ کیا ۔"[105]

اس اجلاس میں مولانا عبد السلام ندوائی نے جو اس وقت دار العلوم کے طالب علم تھے 'خصوصیات اسلام' پر تقریر فرمائی اور مولوی حامد حسن قادری نے 'عربی علم اللسان' اور مولوی ابو الجلال ندوی نے "دنیا کا آئندہ مذہب" پر مضامین پڑھے اور مولوی محمد سلیم جعفری نے مسلمانان ہند و انگلینڈ کی تعلیمی و مذہبی حالت کی رپورٹ پیش کی اور چند تجاویز منظور ہوئیں جن میں تین خاص طور پر قابل ذکر ہیں ایک تو اجلاس سابقہ کی معاملات وراثت و دیگر تنازعات کے از روئے شرع فیصلہ کی تجویز کا اعادہ تھی دوسری تجویز جو قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے پیش کی تھی وہ حسب ذیل تھی :

"ندوۃ العلماء کا ہمیشہ سے یہی مسلک رہا ہے کہ وہ فرقہ بندی اور اس کے تعصبات سے علیحدہ رہے اور آج بھی یہی اس کا مسلک ہے اس لئے جو مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو کافر یا مشرک کہے تو ندوۃ العلماء ہرگز اس کی روش کو پسند نہیں کرتا اور ایسی شورش انگیز باتوں سے بالکل الگ تھلگ ہے اور اس پر اظہار افسوس کرتا ہے ۔"[106]

اسی قسم کی ایک تجویز پہلے اجلاس میں سید سلیمان ندوی نے پیش کی تھی جو اوپر درج کی جا چکی ہے اور حقیقت یہ ہے کہ علمائے ندوۃ العلماء نے ہمیشہ اپنے طرز عمل سے نہ صرف رواداری کا ثبوت دیا ہے بلکہ اس میں پیش قدمی کی ہے ۔ تیسری تجویز میں جو ڈاکٹر سیف الدین کچلو نے پیش کی تھی دار العلوم ندوۃ العلماء کی درسگاہ، دار الاقامہ، مسجد اور کتب خانہ کی عمارتوں اور ان کی تکمیل کے لئے بذریعہ وفود دو لاکھ روپیہ کی فراہمی کا مطالبہ تھا اور اصحاب خیر سے

اپیل تھی کہ وہ وفود کی امداد فرماکر اس قومی درسگاہ کی تعمیری ضرورتوں کو پورا کریں۔ تحریک ثانیہ کے بعد یہ تجویز بھی بالاتفاق منظور ہوئی اور اس اپیل کے جواب میں حاضرین کی طرف سے پہلے خود شرکا نے اپنے چندے لکھوائے اور کچھ نے نقد پیش کئے اس طرح کل رقم موصولہ و موعودہ ملاکر چھ سات ہزار کی اسی وقت فراہمی ہوگئی اور اس طرح یہ اجلاس ہر حیثیت سے کامیاب رہا۔

ندوۃ العلماء کا بائیسواں اجلاس ۲۵، ۲۶، ۲۷ نومبر ۱۹۲۷ء (۲۹، ۳۰ جمادی الاولیٰ و یکم جمادی الاخریٰ ۱۳۴۶ھ) کو جناب غلام حسین صاحب وزیر معارف امور داخلیہ ریاست بہاولپور کی صدارت میں امرتسر میں منعقد ہوا اور کئی حیثیتوں سے گذشتہ کئی اجلاسوں سے زیادہ کامیاب رہا اور اس میں علماء، انگریزی تعلیم یافتہ اور عام مسلمانوں نے کثیر تعداد میں شرکت کی، خطبہ استقبالیہ جناب صادق حسن صاحب رئیس اعظم گڈھ نے پیش کیا جو روایاتی خطبات سے کسی قدر مختلف تھا اور اس میں امت مسلمہ کے اہم مسائل: تعلیم، تبلیغ، تجارت اور تنظیم پر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی تھی اور ان پر خصوصی توجہ دلائی گئی تھی، اس خطبہ کا یہ آخری حصہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے:

"حضرات! ندوۃ العلماء ایک دارالعلوم نہیں بلکہ ایک تحریک ہے، ایک دماغ ہے، شریعت اسلامیہ کا ایک جامع ترین فتوی ہے اور دینی اور دنیوی مصالح کی وہ آخری اکسیر ہے جس سے ہم ہر ایک مصیبت میں شفا اور ہر ایک تاریکی میں روشنی طلب کرسکتے ہیں، علماء کی اس محترم جماعت نے اسلامی دنیا کو دارالعلوم کی صورت میں ایک ایسی چیز دی ہے جو ہمیں ترقیوں اور کامیابیوں کے عرش پر پہنچا سکتی ہے اس لئے میں نے بزرگان و حامیان ندوہ کی خدمت میں تعلیم، تبلیغ، تجارت اور تنظیم میں امت کی ضرورت پیش کی ہیں تاکہ وہ اپنے دارالعلوم سے امت مسلمہ کی تعلیم کے لئے بہترین فن تعلیم اور معلم عنایت فرمائیں، تبلیغ کے لئے روشن خیال اور صالح ترین مبلغ دیں، تجارت کے لئے وہ ہمیں اسوۂ صحابہ اور ان کی تجارتی

اولوالعزمیوں کی تاریخ سنائیں اور ملت کی تنظیمی و تعمیری ضروریات کے لئے
وہ چابک دست معماروں اور ماہردل کی جماعت پیدا کریں جو قصر اسلام کی
رفعت و استواری کی ضامن اور متکفل ہو۔[101]"

اس اجلاس میں قاضی محمد سلیمان منصور پوری نے "تبلیغ اسلام" پر ایک پر مغز و تحقیقی مقالہ
ما نیز نواب حبیب الرحمن خاں شروانی نے تقسیم اسناد کے بعد فارغ التحصیل طلبا ئے
ر العلوم کو چار زریں نصیحتیں فرمائیں یعنی وہ ہمیشہ اپنے آپ کو طالب علم سمجھیں، عالم با عمل
ے کی کوشش کریں، دوسروں کے دلوں میں علم کا احترام پیدا کرنے کی کوشش کریں اور
باع سنت کو اپنا شعار بنائیں۔

سابقہ اجلاسوں کے برخلاف اس اجلاس میں پیش ہونے والی تجویزوں کی تعداد
ارہ تھی جن میں کچھ تو سابقہ تجویزوں کا اعادہ تھیں البتہ حسب ذیل تین تجاویز خصوصیت
ے ساتھ قابل ذکر ہیں:

۱۔ "یہ جلسہ تجویز کرتا ہے کہ دار العلوم ندوۃ العلماء کے مقاصد کی تکمیل کے لئے
اس کے ماتحت دار المدرسین و دار المبلغین کے نام سے دو شعبے قائم کئے
جائیں جن میں بالفعل کم از کم چند فارغ التحصیل طلبا دار العلوم میں داخل
کئے جائیں اور اُن کے مناسب وظیفہ دے کر تدریس علوم اور تبلیغ و
اشاعت کے طریق و دیگر مذاہب کے عقاید و اصول اور ان کے جوابات
وغیرہ کی تعلیم دی جائے اور اس غرض کے لئے اہل دل مسلمانوں سے
درخواست کرتا ہے کہ وہ اس کے لئے حوصلہ مندانہ امداد فرمائیں۔[109]"

۲۔ موجودہ زمانہ میں تبلیغ اسلام کے لئے انگریزی، ہندی اور سنسکرت
کا جاننا بہت ضروری ہے اس لئے ندوۃ العلماء کا یہ جلسہ مرکزی اسلامی
عربی مدارس کے ذمہ دار ارکان کو متوجہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مدارس
میں حسب استطاعت ان زبانوں کی طرف ضرور توجہ فرمائیں۔[110]"

۳۔ ندوۃ العلماء کا یہ اجلاس تمام عربی مدارس کے منتظمین و مدرسین سے

درخواست کرتا ہے کہ عربی مدارس کے موجودہ نصاب تعلیم کی اصلاح و ترمیم کی
طرف اس طرح توجہ منعطف کریں کہ دینیات میں قرآن کریم کی تعلیم کو اپنی توجہ
کا مستحق سمجھیں اور منطق و فلسفہ کی زائد از ضرورت کتابوں کی جگہ تاریخ و جغرافیہ
اور عربی ادب جدیدہ کی کتابیں رائج کریں[11]"

یہ تینوں تجاویز بالاتفاق منظور ہوئیں اور انھیں کو اس اجلاس کا ماحصل سمجھنا چاہیئے جو نہ صرف نواب سید محمد علی حسن خاں کے دور نظامت کا بلکہ خود ندوۃ العلماء کا آخری اجلاس تھا اور اس کے بعد سے اب تک اس کا پھر کوئی سالانہ اجلاس نہ ہوسکا اگرچہ ۶ر اکتوبر ۱۹۲۸ء کے جلسہ انتظامیہ میں علی گڑھ میں اجلاس ہونا طے پایا تھا، پھر اگلے سال ۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کے جلسہ انتظامیہ میں ناظم ندوۃ العلماء نے آئندہ سالانہ اجلاس کی نسبت جو کارروائی ہوئی تھی وہ تفصیل کے ساتھ پیش کی اور آئندہ سال ڈھاکہ میں اجلاس ہونے کی توقع ظاہر کی جو پوری نہ ہوسکی اور بالآخر یکم نومبر ۱۹۳۱ء کے جلسہ انتظامیہ نے ناظم ندوۃ العلماء، نواب حبیب الرحمن خاں شروانی اور سید سلیمان ندوی پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی جو سالانہ اجلاس کے متعلق تحریری رپورٹ تیار کرے اور وہ ارکان کے پاس بھیجی جائے مگر یہ تجویز بھی کاغذی کارروائی ثابت ہوئی،

نواب حبیب الرحمن خاں شروانی کو اجلاس عام کی خصوصیت کے ساتھ بڑی فکر تھی اور آخر عمر میں وہ اس کے بیحد آرزومند تھے اور علامہ سید سلیمان ندوی سے باصرار فرمایا کرتے تھے کہ "مولوی! ندوہ کا جلسہ کیوں نہیں کرتے ہو لیکن سید صاحب مشکلات کے پیش نظر انھیں کہہ سن کر خاموش کر دیتے۔ ان کی خواہش بعد میں شکایت اور پھر دل گرفتگی کی کیفیت میں تبدیل ہوگئی تھی وہ مرنے سے پہلے اس آرزو کو بر آتے دیکھ لینا چاہتے تھے۔ لیکن قضا و قدر کو یہ منظور نہ تھا۔[12]"

نواب سید علی حسن خاں اپنی مستقل علالت کی وجہ سے نظامت ندوۃ العلماء کے بارگراں سے سبک دوش ہونا چاہتے تھے مگر ارکان ان کا استعفا قبول کرنے پر آمادہ نہ تھے چنانچہ ۶ر اکتوبر ۱۹۲۸ء کے جلسہ انتظامیہ میں نواب صاحب کی خواہش پر حکیم سید عبدالحی سابق ناظم ندوۃ العلماء کے بڑے صاحبزادے، ڈاکٹر سید عبدالعلی کو نائب ناظم مقرر کیا گیا اور اس

ے بعد ۲۰ ستمبر ۱۹۳۰ء سے لے کر ۹ جون ۱۹۳۱ء تک نواب صاحب کی مسلسل علالت کی وجہ سے وہ قائم مقام ناظم کے فرائض انجام دیتے رہے ۔ بالآخر ۹ جون ۱۹۳۱ء کے جلسہ انتظامیہ میں نواب سید علی حسن صاحب کا استعفا منظور ہوا اور ڈاکٹر سید عبد العلی کو ناظم ندوۃ العلماء مقرر کیا گیا جس کے فرائض وہ اپنے آخر دم تک انجام دیتے رہے[113] البتہ حسب دفعہ ۲۷ (ک) دستور العمل ندوۃ العلماء انھوں نے اپنے بعض اختیارات اپنے برادر خورد مولانا سید ابو الحسن علی ندوی کو تفویض کر دئے تھے ۔

ڈاکٹر صاحب کے دور نظامت میں چند ناگزیر اسباب و ملکی حالات کی بنا پر ندوۃ العلماء کا کوئی سالانہ اجلاس تو نہ ہوسکا تاہم ان کے عہد میں ندوۃ العلماء اور اس کے دار العلوم نے نمایاں تعمیری و تعلیمی ترقیاں حاصل کیں اور بعض ایسی خوشگوار تبدیلیاں ان کے عہد میں رونما ہوئیں جن کی وجہ سے ان کا دور ندوۃ العلماء کی تاریخ میں ایک زریں عہد کہا جا سکتا ہے[114]۔ اس دور میں علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا مسعود علی ندوی اور منشی احترام علی کاکوروی وغیرہ نے ندوۃ العلماء اور دار العلوم کے کاموں میں غیر معمولی دلچسپی لی اور یہ ڈاکٹر صاحب اور سید صاحب کی کوششوں ہی کا نتیجہ تھا کہ علامہ تقی الدین الہلالی المراکشی دار العلوم تشریف لائے اور تین سال تک قیام کیا جس سے عربی انشاء و صحافت کی مشق اور جدید عربی تعلیم کا دور شروع ہوا اور عربی زبان و ادب کا صحیح نصاب تیار ہوا اور اسی کا ثمرہ تھا کہ محرم ۱۳۵۱ھ (مئی ۱۹۳۲ء) سے مولانا مسعود عالم ندوی کی ادارت میں عربی ماہنامہ "الضیاء" کا اجراء ہوا جو کچھ عرصہ بعد بند ہوگیا البتہ صفر ۱۳۷۵ھ (اکتوبر ۱۹۵۵ء) "البعث الاسلامی" کا اجراء ہوا جو آج بھی عربی صحافت میں ندوۃ العلماء کا ترجمان اور "شعارنا الوحید الی الاسلام من جدید" کا علمبردار ہے ۔ النادی العربی کا ترجمان پندرہ روزہ "الرائد" بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے ۔

ان عربی رسائل کے اجراء کے باوجود ہندوستان کے عوام کو کوائف و حالات دار العلوم اور کارکردگی ندوۃ العلماء سے باخبر رکھنے کے لئے کوئی ذریعہ نہ تھا اس لئے ۱۹۶۳ء میں شعبہ تعمیر و ترقی کی طرف سے پندرہ روزہ "تعمیر حیات" کا اجراء ہوا مگر جیسا کہ اوپر ذکر ہوچکا

ہے "الندوہ" کی کمی اب بھی محسوس ہوتی ہے اور اردو میں ایک علمی و مذہبی ماہنامہ کی ضرورت ہے، امید ہے کہ ارباب ندوہ اس خلا کو بھی جلد پر کرنے کی کوشش کریں گے۔

۷ رمئی ۱۹۶۱ء کو ڈاکٹر سید عبدالعلی کے انتقال کے بعد جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۱۸ رجون ۱۹۶۱ء نے ان کے برادر خورد، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کو جو معتمد دارالعلوم تھے ناظم ندوۃ العلما بھی مقرر کیا۔[۱۵] تقریباً دس سال تک موصوف دونوں عہدوں کے فرائض تنہا ہی انجام دیتے رہے بعد ازاں آپ ہی کی خواہش پر آپ کی دوہری ذمہ داریوں کا بار ہلکا کرنے کے لئے جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۲۹ راگست ۱۹۷۱ء نے جدید معتمد دارالعلوم کا انتخاب منظور کیا البتہ موصوف کو اجازت دی کہ وہ اپنی صوابدید سے سردست معتمدی کی ذمہ داریاں کسی رکن کے سپرد کر دیں[۱۶] چنانچہ آپ نے مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کا اس عہدہ پر تقرر کیا جس کی جلسہ انتظامیہ منعقدہ ۵ راکتوبر ۱۹۷۲ء نے توثیق کر کے انھیں باقاعدہ معتمد دارالعلوم مقرر کیا۔[۱۷]

ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم کی موجودہ تعلیمی و تعمیری ترقیاں سرگرمیاں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی خصوصی توجہ کی رہین منت ہیں، انھیں جو بین الاقوامی شہرت اور عالم عرب میں خاص اہمیت حاصل ہے ان میں اس کا بڑا دخل ہے۔ ان کے عہد معتمدی و نظامت میں ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم کے مختلف شعبوں میں ترقی ہوئی ہے اور چند جدید شعبوں کا اضافہ بھی ہوا ہے جس کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔ چند کا ذکر اوپر آچکا ہے، جن میں رواق رحمانی اور رواق سلیمانی کی تعمیر اور مسجد دارالعلوم کی توسیع خاص خصوصیت کی حامل ہیں اور چند مختصراً درج ذیل ہیں:

دور حاضر کے جدید تقاضوں، ترقیات و اختراعات اور غیر اسلامی معاشی، معاشرتی اور سیاسی نظریات و افکار کی اشاعت نے مسلمانوں کے لئے ان کی زندگی میں بہت سے مسائل پیدا کر دئے ہیں اور روح اسلام سے ناواقفیت کی بنا پر ان تقاضوں کی روشنی میں امور شرعیہ میں تبدیلی کی کوششیں کی جارہی ہیں، ایسے حالات میں مسلمانوں کی شرعی و دینی رہنمائی کے لئے ندوۃ العلماء نے ستمبر ۱۹۶۳ء میں ہندوستان کے اہل علم و بصیرت

حضرات پر مشتمل ایک مجلس "مجلس تحقیقات شرعیہ" کے نام سے تشکیل دی جس کا مقصد یہ قرار پایا کہ دورِ حاضر کے مسائل کے متعلق متفق علیہ شرعی صورت کا اعلان کیا جائے۔ اس مجلس کے ناظم بھی مولانا ابوالحسن علی ندوی ہیں، مختلف مسائل پر مجلس کی کئی نشستیں اب تک ہو چکی ہیں اور ان کے فیصلے منظرِ عام پر آچکے ہیں۔ رویت ہلال کے بارے میں مجلس کی طرف سے مولانا برہان الدین سنبھلی کی ایک تصنیف "رویت ہلال کا مسئلہ" کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ درحقیقت یہ مجلس جلسہ انتظامیہ منعقدہ یکم ستمبر ۱۹۶۳ء کی اس تجویز کا عملی جامہ ہے کہ ندوۃ العلماء کے تحت ایک مستقل شعبہ فقہ کی تدوینِ جدید کے لئے قائم کیا جائے۔[۱۸]

اسی سلسلہ میں حسبِ ذیل دو خوش آئند تجویزیں بھی قابلِ ذکر ہیں جو یکم ستمبر ۱۹۶۳ء کے جلسہ انتظامیہ میں بالاتفاق منظور ہو چکی ہیں:

۱۔ "ندوۃ العلماء کی تاسیس کا مقصد ہندوستان کی دینی تعلیم میں ایک انقلاب پیدا کرنا، دینی تعلیم کو زندگی کے ساتھ ہم آہنگ بنانا اور اس کے لئے ایسے صائب الفکر بالغ نظر اور ماہرِ فن علماء و فضلاء پیدا کرنا جو اس بدلے ہوئے زمانہ میں اسلام اور مسلمانوں کی نئی ضرورتوں کی تکمیل کر سکیں، ندوۃ العلماء کی تاسیس کے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے دارالعلوم ندوۃ العلماء میں اساتذہ کی تربیت گاہ (ٹریننگ سنٹر) کا قیام۔"[۱۹]

۲۔ "دینی درس گاہوں کے بہت سے طلبہ دینی تعلیم مکمل کرنے کے بعد جدید تعلیم حاصل کرنے کے لئے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں داخل ہوتے ہیں وہاں کے ماحول کا ان کے وضع و طریق پر اثر پڑتا ہے اور بعض حالات میں ان کے عقائد و اعمال پر نامناسب اثرات پڑتے ہیں اس صورتِ حال کو پورے طور پر روکنا تو بہت ہی دشوار ہے لیکن ذہین، صاحبِ استعداد اور صالح مزاج طلبہ کو دارالعلوم اپنی نگرانی اور اہتمام میں انگریزی زبان اور جدید علوم کی اعلیٰ تعلیم دلائے۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء کو اپنے محل و توسع کے اعتبار سے اس کا موقع آسانی سے مل سکتا ہے ..... ایسے ذہین اور صالح

طالب علموں پر درجہ عالمیت ہی سے نظر رکھی جائے اور درجہ فضیلت سے
فارغ ہونے کے بعد ان کو اپنی نگرانی میں ہائی اسکول کے امتحان کے لئے
تیار کیا جائے اور پھر اپنی نگرانی میں دار الاقامہ میں رکھ کر یونیورسٹی کی اعلیٰ
تعلیم دلائی جائے۔ ایسے طلبہ کو حسب ضرورت معقول مدد دی جائے اور
آئندہ ان کے لئے مفید ملی کاموں کے مواقع فراہم کرنے کی کوشش کی جائے۔[۲۰]"

اگرچہ اِن تجاویز پر ہنوز عملدرآمد نہیں ہوسکا ہے مگر امید ہے کہ یہ جلد عملی جامہ اختیار کریں گی اور اِس وقت بانیانِ ندوہ کی ایک دیرینہ خواہش پوری ہوگی اور اس سے ملک و ملت دونوں کو ہی فائدہ پہونچے گا۔

۱۹۳۶ء میں دار العلوم میں ابتدائی تعلیم کا ایک شعبہ اور مقامی طلبا کے لئے ایک مکتب کھولا گیا تھا جسے ترقی دے کر مدرسہ ثانویہ قائم کیا گیا مگر اس کی کوئی مستقل عمارت نہ تھی جس کی سخت ضرورت تھی چنانچہ مولانا ابوالحسن علی ندوی کی مساعی جمیلہ سے شیخ انس یوسف یٰسین (سفیر سعودی عربیہ) نے ۲۲ اپریل ۱۹۷۲ء کو اس کا سنگ بنیاد رکھا[۲۱] جس کی عالیشان عمارت تعمیر ہو چکی ہے اور مدرسہ اس میں منتقل ہو گیا ہے۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے ۱۹۲۷ء کے ندوۃ العلماء کے بائیسویں سالانہ اجلاس کے بعد سے پھر اس کا کوئی سالانہ اجلاس نہ ہوسکا البتہ ۳۱ اکتوبر تا ۳ نومبر ۱۹۷۵ء ندوۃ العلماء کا جو پچاسی سالہ جشن تعلیمی[۲۲] منایا گیا وہ نہ صرف ندوۃ العلماء اور اس کے دار العلوم کی تاریخ کا ایک درخشاں باب ہے بلکہ خود اِس ملک کی تاریخ میں اپنی ندرت و نوعیت کے لحاظ سے آپ اپنی مثال ہے اور امید ہے کہ وہ نہ صرف ندوۃ العلماء کی نشأۃ ثانیہ کے لئے سنگ میل اور اس کے آئندہ سالانہ اجلاس کے لئے پیش خیمہ ثابت ہوگا بلکہ اس سے اس عظیم دینی، تعلیمی اور اصلاحی تحریک کے اہم مقاصد کی تکمیل اور ان کے عالم اسلام کے گوشہ گوشہ میں پہونچانے اور مسلمانوں کے دل و دماغ میں ان کے جاگزیں کرنے کی نت نئی راہیں کھلیں گی۔

حوالہ جات :

۷۹۔ روداد جلسۂ چہارم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ، ص ۳۵
۸۰۔ حوالہ بالا، ص ۵۷-۶۱
۸۱۔ علی : مصدر سابق ، ص ۱۸۳ (حاشیہ)
۸۲۔ تعمیر حیات (لکھنؤ) ج ۱۲ ش ۲ (۱۰ دسمبر ۱۹۷۴ء) ، ص ۱
۸۳۔ علی : مصدر سابق ، ص ۲۲۷
۸۴۔ حوالہ بالا ، ص ۱۸۲
۸۵۔ حوالہ بالا ، ص ۱۸۴ بحوالہ فرد کارروائی [جلسہ انتظامیہ] قلمی محفوظہ دفتر ندوۃ العلماء
۸۶۔ روداد اجلاس نوزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ ، ب ، ت) ص ۲۶ پر سرکاری امداد سے دست برداری کا سن ۱۹۲۱ء دیا ہوا ہے۔
۸۷۔ روداد اجلاس پانزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ ، ب ، ت) ص ۳۴-۳۵
۸۸۔ حوالہ بالا ، ص ۷۵
۸۹۔ روداد اجلاس شانزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ ، ب ، ت) ص ۵۴-۵۵
۹۰۔ حوالہ بالا ، ص ۷۶
۹۱۔ حوالہ بالا ، ص ۷۸
۹۲۔ حوالہ بالا ، ص ۸۰
۹۳۔ حوالہ بالا ، ص ۹۶
۹۴۔ حوالہ بالا ، ص ۹۷
۹۵۔ شاہ معین الدین احمد ندوی : حیات سلیمان (اعظم گڈھ ، ۱۹۷۳ء) ، ص ۱۲۸ بحوالہ شذرات ماہنامہ معارف (اعظم گڈھ) اپریل ۱۹۱۸ء
۹۶۔ روداد اجلاس ہیزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ ، ب ، ت)
نیز علی : مصدر سابق ص ۱۹۷-۲۰۰

۹۷۔ روداد اجلاس ہفدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۹۴-۹۵

۹۸۔ شاہ معین الدین: مصدر سابق، ص ۲۸۷ پر ماہنامہ معارف (اعظم گڈھ) مارچ ۱۹۲۵ء کے حوالہ سے اس اجلاس کی تاریخیں ۹، ۱۰، ۱۱ فروری ۱۹۲۵ء درج ہیں جو درست نہیں ہیں۔

۹۹۔ روداد اجلاس نوزدہم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۸۷

۱۰۰۔ روداد اجلاس بست ویکم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ۴۳

۱۰۱۔ شاہ معین الدین: مصدر سابق، ص ۲۸۷-۲۸۹ بحوالہ ماہنامہ معارف (اعظم گڈھ) مارچ ۱۹۲۵ء

۱۰۲۔ ابوالحسن علی ندوی: پرانے چراغ (لکھنؤ، ۱۹۷۵ء) ص ۴۵

۱۰۳۔ روداد اجلاس بستم ندوہ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۸۸

۱۰۴۔ حوالہ بالا، ص ۹۱

۱۰۵۔ روداد اجلاس بست ویکم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۴۱-۴۴

۱۰۶۔ حوالہ بالا، ص ۵۹

۱۰۷۔ حوالہ بالا، ص ۱۲۸

۱۰۸۔ روداد اجلاس بست ودوم ندوۃ العلماء (لکھنؤ، ب، ت) ص ۲۱-۲۲

۱۰۹۔ حوالہ بالا، ص ۹۳-۹۴

۱۱۰۔ حوالہ بالا، ص ۱۳۰-۱۳۱

۱۱۔ حوالہ بالا، ص ۱۷۷

۱۱۱۔ شمس تبریز خاں: صدر یار جنگ (لکھنؤ، ۱۹۷۲ء) ص ۳۴

۱۱۲۔ ابوالحسن علی ندوی: حیات عبدالحی (دہلی، ۱۹۷۰ء) ص ۳۷۳

۱۱۴۔ حوالہ بالا، ص ۳۷۴

۱۱۵۔ کاروائی جلسہ انتظامیہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ منعقدہ ۱۸ جون ۱۹۶۱ء روز یکشنبہ (لکھنؤ ب، ت) تجویز نمبر ۵

۱۱۶۔ کاروائی جلسۂ انتظامیہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ منعقدہ ۶/رجب ۱۳۹۱ھ (۲۹/۳۰ر اگست ۱۹۷۱ء) (لکھنؤ: ب، ت) ص ۶

۱۱۷۔ کاروائی جلسۂ انتظامیہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ، منعقدہ ۲۶ر شعبان ۱۳۹۲ھ مطابق ۵ر اکتوبر ۱۹۷۲ء (مطبوعہ)، ص ۲۱

۱۱۸۔ کاروائی جلسۂ انتظامیہ ندوۃ العلماء منعقدہ ۱۱ر ربیع الثانی ۱۳۸۳ھ مطابق یکم ستمبر ۱۹۶۳ء (لکھنؤ: ب، ت) تجویز ۳ (ج)، ص ۴

۱۱۹۔ حوالہ بالا، تجویز ۲ (ب)، ص ۴

۱۲۰۔ حوالہ بالا، تجویز ۱۲، ص ۴۲

۱۲۱۔ کاروائی جلسۂ انتظامیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۲۶ر شعبان ۱۳۹۲ھ مطابق ۵ر اکتوبر ۱۹۷۲ء (مطبوعہ) ص ۱۱

۱۲۲۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو نعیم الدین صدیقی: پچاسی ۸۵ سالہ جشن ندوۃ العلماء لکھنؤ، معارف (اعظم گڈھ) ج ۱۱۶ ش ۵ (نومبر ۱۹۷۵ء) ص ۳۷۶۔۳۹۹، عبدالحلیم ندوی: روداد ۸۵ سالہ جشن تعلیمی ندوۃ العلماء لکھنؤ، اسلام اور عصر جدید (نئی دہلی) ج ۸ ش ۱ (جنوری ۱۹۷۶ء) ص ۹۱۔۱۰۶، محمد رضا انصاری: جشن ندوہ، آجکل (نئی دہلی) ج ۳۴ ش ۶ (جنوری ۱۹۷۶ء) ص ۲۲۔۲۴ و تعمیر حیات (لکھنؤ) اشاعت خاص ج ۱۳ ش ۱۔۴ (۱۰ر و ۲۵ نومبر و ۱۰ر ۲۵ر دسمبر ۱۹۷۵ء)

قصۂ آدمؑ و بنی آدم

(مضمون "نفس واحدۃ" پر ایک استدراک[1])

جناب میر ولایت علی

قرآن حکیم میں مذکور قصۂ آدم عروج انسان کی ایک ایسی داستان ہے جو تا قیامت انسانوں کے لئے موجب درس و عبرت اور مفید و کارآمد رہے گا۔ اس سے ہر زمانہ کا انسان خلافت کے بلند مقامات کے اسرار و رموز اور باریکیوں کو سمجھ کر اطاعت الٰہی کے ذریعہ عروج کے انتہائی مدارج طے کر سکتا ہے اور "احسن تقویم" میں خلقت کے بعد اسفل سافلین کے انتہائی درجہ تنزل میں گرنے سے بچ سکتا ہے مگر آج وہ جامد تقلیدی ذہنیت کے باعث تنزل آدمؑ کی ایک فرسودہ و ناکارہ کہانی بنا ہوا ہے۔ جس سے ارتقا پذیر زندگی کو ترقی کرنے کا کوئی داعیہ نہیں ملتا۔

علم کا مقصد انسان کو عمل کے لئے تیار کرنا ہے اور عمل کا مقصد انسان کو ترقی اور خوشحالی کی منزل پر پہنچانا ہے۔ قوموں کی تاریخ اور قرآن حکیم میں اقوام گزشتہ

---

(۱) شائع شدہ "اسلام اور عصر جدید" ماہ اکتوبر ۷۵ء

احکایات انہی مقاصد کی تکمیل کی طرف توجہ دلاتی ہیں۔

قرآن حکیم میں قصۂ آدمؑ بعنوانِ خلافت بیان ہوا ہے۔ اس میں تخلیق آدمؑ کا ذکر نہیں ہے۔ اس کی ابتدا ان الفاظ سے ہوئی ہے ——— "إنی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ" (بقرہ ۲/۳۰) یعنی ارشاد الٰہی یہ ہے کہ میں زمین میں ایک خلیفہ مقرر کرنے والا ہوں۔ بالفاظ دیگر میں ملک میں ایک حاکم مقرر کرنے والا ہوں۔ اس مفہوم کی لفظ بہ لفظ تائید قصۂ خلافت داؤد سے ہوتی ہے جہاں ارشاد ہوا ہے کہ ——— "یا داؤدُ إنا جعلناك خلیفۃً فی الارض" (ص ۳۸/۲۶) یعنی اے داؤد میں نے تجھے زمین میں حاکم بنایا ہے۔ اسلامی روایات میں تسلیم شدہ ہے کہ یہ دونوں حضرات پیغمبر تھے اور زمین میں خلیفہ بنائے گئے تھے۔ قرآن مجید میں لفظ خلیفہ صرف انہی دو مقامات پر آیا ہے اور دونوں جگہ الفاظ (جعل۔ خلیفہ۔ الارض) بالکل یکساں ہیں نیز جہاں جہاں اس کے مشتقات (استخلاف۔ یستخلف۔ مستخلف۔ خلائف اور خلفا) استعمال ہوئے ہیں۔ ہر جگہ اس سے مراد حکومت، بادشاہت اور قوم کی سرداری اور پہلوں کی جانشینی ہی ہے۔ یعنی نہ صرف آدمؑ و داؤدؑ بلکہ دوسرے تمام با صلاحیت انسانوں کے ساتھ بھی اسی حکومت و سرداری ہی کا مفہوم وابستہ ہے اور تمام با صلاحیت انسانوں سے اسی کا وعدہ ہے توضیحاً صرف ایک مثال سورہ اعراف ۷/۱۲۹ کی پیش ہے ——— موسیٰؑ نے اپنی قوم سے کہا "قریب ہے کہ تمہارا رب تمہارے دشمنوں کو ہلاک کر دے اور تم کو ملک میں خلیفہ یعنی حاکم بنائے (یستخلفکم فی الارض) پھر دیکھے کہ تم کس طرح عمل کرتے ہو۔" خلافت قوم کی اس شیرازہ بندی کا نام ہے جو انفرادی مفاد کو اجتماعی مفاد کے تابع کر کے امن و امان قائم رکھے جس میں ایک ایسا معاشرہ وجود میں آئے جس میں سب کو اپنی فطری صلاحیتوں کے مطابق کام کر کے ایک خوش حال اور کامیاب زندگی گزارنے کے مساوی حقوق اور مواقع حاصل ہوں۔ اس مثال سے بات یقین کی حد تک صاف ہو جاتی ہے کہ قصۂ آدمؑ۔ تخلیقِ بشر سے متعلق نہیں بلکہ قیام امن و امان جس کے جلو میں صالح معاشرہ وجود میں آتا ہے لوگوں پر حاکم مقرر

کرنے سے تعلق ہے۔ اسی لئے ان مقامات پر خلق کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے بلکہ جعل کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ البتہ جہاں تخلیق بشر کا ذکر ہے وہاں خلق کا لفظ استعمال ہوا ہے جیسے اِنّی خالقٌ بشراً من طین ۳۸/۷۱ یا خالق بشراً من صلصالٍ ۱۵/۲۸ یعنی گیلی مٹی یا خشک ٹھیکری سے ایک بشر پیدا کرنے والا ہوں " گویا تخلیق بشر اور خلافت آدم دو الگ الگ واقعات ہیں اسی لئے دونوں جگہ الگ الگ مناسب حال الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ مگر چونکہ ان کے آگے پیچھے بعض دوسرے الفاظ ملتے جلتے آگئے ہیں اس لئے خلافت کا قصہ تخلیق سے گڈمڈ ہو کر باہم پیوست ہو گیا ہے جس کی وجہ سے بیسیوں اشکالات پیدا ہو گئے ہیں اور مختلف نظریات وجود میں آ گئے ہیں۔ میں نے ۱۹۶۷ء میں دونوں واقعات کی دو علیحدہ علیحدہ تفصیلات پیش کی تھیں۔ جن میں (۲۷) اشکالات و اعتراضات وارد کر کے قصہ آدم کے (۱۴) الفاظ، خلیفہ، ہبوط، طین، نار، جن، شجر، جنت، ارض، ملائکہ، سجدہ، ورق الجنۃ، لباس، ذائقہ اور قال کا تفصیلی تجزیہ کر کے واضح کیا تھا کہ حضرت آدمؑ دنیا کے پہلے انسان نہیں، بلکہ پہلے خلیفہ، پہلے پیغمبر، پہلے حاکم اور پہلے جج ہیں۔ اس وقت تک میرے ذہن میں یہی بات تھی کہ حضرت آدم دنیا کے پہلے پیغمبر ہیں۔ اگرچہ اس خیال کی تائید میں نص صریح نہیں ہے مگر سلسلۂ انبیاء میں ان کا نام آنے سے عام طور پر ان کا انبیاء میں شمار ہوتا ہے۔ اب رسالہ اسلام اور عصر جدید اکتوبر ۸۰ء میں جناب محترم کبیر الدین صاحب فوزان کے مضمون "نفس واحدہ" میں بالکل ایک نئی تحقیق دیکھنے میں آئی کہ حضرت آدمؑ پہلے پیغمبر نہیں بلکہ دنیا کے پہلے پیغمبر حضرت نوحؑ ہیں۔ موصوف نے اس کے ثبوت میں قرآن مجید کی (۹) آیات سے استدلال کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ حضرت آدمؑ حضرت نوحؑ کے بعد کے پیغمبر ہیں اور ان دونوں آیات کو بھی پیش کیا ہے جن میں آدمؑ کا لفظ پہلے اور نوحؑ کا لفظ بعد آیا ہے اور اس کی یہ توجیہ پیش کی ہے کہ اس سے تقدم زمانی ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایسا لگتا ہے کہ بقدر قریب یعنی آدمؑ کا ذکر پہلے اور بعید یعنی نوحؑ کا ذکر بعد میں ہوا جیسے سورہ والتین میں ہے۔

موصوف نے اپنی اس جدید تحقیق کے ثبوت میں یافث بن نوح کے فرزند کیومرث کے حالات لکھے ہیں اور بتلایا ہے کہ کیومرث اور آدم کے واقعات بالکل ملتے جلتے ہیں اس لئے کیومرث اور آدم ایک ہی شخصیت کے دو نام ہیں۔ اس خیال کی تائید میں البرامکہ، روح المعانی اور تاریخ ابن خلدون وغیرہ کے اقتباسات پیش کئے گئے ہیں جس سے مضمون کافی دلچسپ ہوگیا ہے۔ اس کے دیکھنے کے بعد میرے وہ پرانے خیالات تازہ ہوگئے جو ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کی کتاب "قرآن اور علم جدید" مطبوعہ بار سوم ۱۹۵۹ء اور جناب مولانا محمد جعفر شاہ صاحب ندوی پھلواروی کے مضامین شائع شدہ ماہنامہ ثقافت لاہور ۱۹۵۶ء اور حضرت محترم سید سلیمان ندوی صاحب مرحوم کی کتاب "ارض القرآن" مطبوعہ ۱۹۲۳ء کے مطالعہ کے بعد پیدا ہوئے تھے۔ میرے خیال میں ارض القرآن کا وہ نوٹ جو عرب کے مختلف قبائل منجملہ قبیلہ ادوم سے متعلق ہے، روایتی طور پر قصہ آدم سے بہت قریب اور اس پر زیادہ چسپاں نظر آتا ہے۔ اس لئے قارئین اسلام اور عصر جدید کے ملاحظہ کے لئے پیش ہے۔

"اسحاقؑ کے دو بیٹے تھے ایک یعقوبؑ جن کا لقب اسرائیل ہے اور دوسرے عیساؤ ان کا لقب ادوم تھا۔ یہ شمالی عرب کے کوہ سروات میں ادومی قبائل کا جد اعلیٰ تھا (جلد اول ص ۱۲۳) شمالی عرب کے ایک کوہستانی مقام ساعیر میں ادومی عربوں نے ایک حکومت قائم کی تھی (جلد اول ص ۱۶۱) عیسو کا نام عرف عام میں ادوم (سرخ) تھا اسی لئے اس خاندان اور اس ملک کا نام ادوم پڑ گیا۔ (جلد دوم ص ۲۸) عرب کا تیسرا ابراہیمی قبیلہ ادوم ہے۔ اس قبیلہ میں حضرت ایوبؑ مبعوث ہوئے تھے۔ قبیلۂ ادوم کی مذہبی حالت سے قرآن نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے لیکن اس میں کسی پیغمبر کا مبعوث ہونا اس بات کی شہادت ہے کہ کم از کم قبیلے کے کچھ افراد راہ راست پر نہ تھے (جلد دوم ص ۱۲۸) شمالی عرب میں ابتدائے عہد سے مختلف قبائل ادوم، عمورانی، موآب، بنو عمان، مدیانی اور عمالیق آباد تھے۔ عہد عاد و ثمود و ادوم (از ۲۰۰۰ قبل مسیح تا ۸۰۰ قبل مسیح) ہے ہر قطعہ کو قبائل کی اضافت ونسبت سے ممتاز کرتے تھے مثلاً ادوم کی زمین وغیرہ۔ (جلد

اول ص۶۲ تا ۶۴)"

اس اقتباس کی تصدیق عیسائیوں کی مذہبی مقدس کتاب بائیبل سے بھی ہوتی ہے۔
"پیدائش باب ۲۵ میں ہے کہ اضحاق کے دو توام بیٹے تھے۔ پہلا بیٹا عیسو اور دوسرا بیٹا یعقوب تھا۔ اور باب ۳۶ میں ہے کہ عیسو جسے ادوم بھی کہتے ہیں کوہ شعیر میں رہنے لگا۔ عیسو کی اولاد میں جو رئیس تھے ملک ادوم میں پیدا ہوئے۔ یہی وہ بادشاہ ہیں جو ملکِ ادوم پر ــــ پیشتر اس سے کہ اسرائیل کا کوئی بادشاہ ہو ــــ مسلط تھے ــــ اور ا۔ سلاطین باب ۱۱ میں ہے کہ سلیمان بادشاہ فرعون کی بیٹی کے علاوہ بہت سی اجنبی عورتوں سے یعنی موآبی، عمونی، ادومی، صیدانی اور حتّی عورتوں سے محبت کرنے لگا۔"

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کے پوتے عیسو تھے اور ان کا لقب ادوم تھا۔ ان کے خاندان میں بادشاہت چلی۔"

اب یہ امر غور طلب ہے کہ اگر قبیلہ ادوم کے افراد نزول قرآن کے وقت موجود تھے تو قریب الفہم ہے کہ یہی بنی ادوم بنی آدم کہلاتے ہوں گے۔ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد قرآن حکیم کے متعدد مقامات "جو بنی آدم کے تخاطب سے متعلق ہیں اور جن کے سمجھنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں"۔ واضح اور صاف ہو جاتے ہیں ــــ قرآن حکیم میں کہیں بنی اسرائیل سے اور کہیں بنی آدم سے بار بار خطاب ہوا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی نسل کے یہ دو قبیلے بالکل الگ اور متوازی تھے جن میں انبیاء مبعوث ہوتے رہے تھے اسی لئے ان سے الگ الگ خطاب ہوا اور جس وقت سب سے عام خطاب مقصود ہوتا تھا اس وقت "ایھا الناس" استعمال ہوا ہے، مفسرین کو یہ بات تسلیم ہے کہ بنی اسرائیل حضرت یعقوب کی اولاد کا گروہ ہے۔ اور جہاں بنی آدم کہہ کر خطاب کیا گیا ہے تو اس کے متعلق خیال ہے کہ کرۂ ارض کے پہلے انسان حضرت آدم کی تمام اولاد یعنی بنی نوع بشر سے خطاب ہے مگر قرآن حکیم میں کہیں مذکور نہیں ہے کہ حضرت آدمؑ دنیا کے پہلے انسان ہیں بلکہ اسلامی لٹریچر میں روایتاً

ایسا مواد بھی موجود ہے کہ مبینہ آدم سے پہلے کئی آدم ہو چکے ہیں۔ ایسی صورت میں یہ درست نہیں ہو سکتا کہ خلافت آدم و تخلیق انسان کے قصص کو ایک ہی ڈوری سے باندھا جائے۔ تخلیق انسان سے متعلق بحث کا یہ موقع نہیں ہے اس کی بحث جداگانہ ہے۔ یہاں بحث صرف خلافت آدم اور خطاب بنی آدم سے ہے۔ حضرت آدمؑ بیک وقت خلیفہ اور نبی بالکل اسی طرح تھے جس طرح حضرت داؤدؑ بیک وقت خلیفہ اور نبی تھے۔ جیسا کہ دونوں قصوں کے الفاظ جعل، خلیفہ، الارض کے اشتراک سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ خلافت و نبوت وہاں قائم ہی نہیں ہو سکتی جہاں انسانی قوم و امت کا وجود ہی نہ ہو۔

مروجہ قصۂ آدم سے یہ بات بہت ہی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ نوعِ بشر کی پیدائش سے پہلے فرشتوں کو اس کا علم تھا کہ انسان دنیا میں فساد و خونریزی کرے گا۔ اور پھر یہ کہ آدم کو علم سکھا کر اور فرشتوں کو اس علم سے محروم رکھکر دونوں کا امتحان لیا گیا اور فرشتوں کو فیل کر کے ان پر جہالت کا فتویٰ لگایا گیا جو خلاف عدل ہے۔ نیز یہ کہ سجدہ کرنے کا حکم فرشتوں کو دیا گیا تھا جنھوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے جو فرشتوں کی جنس سے نہ تھا بلکہ دوسری ناری جنس کا فرد تھا، سجدہ نہ کیا حالانکہ ناری جنس کو سجدہ کا حکم دیا جانا کہیں مرقوم نہیں ہے۔ (اور یہ بھی ظاہر نہیں ہے کہ ابلیس پوری ناری جنس کا نمائندہ تھا یا نہیں) پھر اس ناری مخلوق کا اکیلا نمایندہ ابلیس سجدہ نہ کرنے پر مجرم و لعنتی قرار دیا گیا ؟ اور اس سے کیوں پوچھا گیا کہ تو نے سجدہ نہیں کیا۔ اور ابلیس بجائے دو ٹوک جواب دینے کے کہتا ہے کہ میرے لئے سجدہ کا حکم نہیں تھا اس لئے میں نے سجدہ نہیں کیا۔ اور اس طرح اپنی نسلی بڑائی کا ادعا کرتا ہے اور اپنی گمراہی کی ذمہ داری خدا پر تھوپتا ہے اور پھر خدا کی عزت کی قسم کھا کر خدا سے یوم بعث تک انسانوں میں گمراہی پھیلانے کی مہلت لیتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس قصہ کا ایک ایک جزو وضاحت طلب ہے۔ قصۂ آدم کو سمجھنے میں ایک دشواری یہ بھی ہے کہ لفظ آدم کہیں انفرادی معنوں میں بولا گیا ہے اور کہیں اجتماعی معنوں میں اس لئے بعض محققین کا خیال اس طرف گیا ہے کہ قصۂ آدم حقیقی ڈراما نہیں ہے بلکہ صرف ڈرامائی انداز سے یہ واضح کیا گیا ہے

کہ خدا کے سارے فرشتے یعنی تمام ملکوتی طاقتیں انسان کی خدمت میں لگی ہوئی ہیں۔ صرف ایک غیر مرئی وجود نفس امارہ ایسا شیطان ہے جو ہر انسان کے ساتھ پیدا ہوتا اور باستثنائے چند نفوس قدسیہ کے سب کو بہکاتا رہتا ہے۔ اس سے بچنا چاہیئے۔"

میرا نتیجۂ فکر یہ ہے کہ قصۂ آدمؑ حاکمِ وقت کا انفرادی قصہ ہے اور بنی آدم، بنی اسرائیل کی طرح کا ایک گروہ تھا۔ اسی لئے گروہ بنی آدم سے کہا گیا ہے کہ۔ "اے بنی آدم ہم نے تم پر لباس اتارا جو تمہارے عیبوں کو ڈھانکتا ہے اور زینت کا موجب ہے اور تقویٰ کا لباس ہی بہترین لباس ہے۔ اے بنی آدم شیطان (نفس امارہ) تمھیں اسی طرح دکھ اور فتنے میں نہ مبتلا کر دے جس طرح اس نے تمہارے والدین کو باغ سے نکلوا دیا تھا اور ان کا لباس اتروا دیا تھا تاکہ ان کے عیب دکھا دے (اعراف $\frac{ع}{۲۶ و ۲۷}$) یہ تخاطب ایہا الناس سے نہیں ہے بلکہ گروہ بنی اسرائیل سے الگ صرف گروہ بنی آدم سے ہے پس ماننا پڑے گا کہ یہ آدم کی پشت سے نکلی ہوئی نسبتی اولاد ہے جو نزول قرآن کے وقت اسی طرح موجود تھی جیسے بنی اسرائیل کا گروہ پایا جاتا تھا۔

اسی سورۂ اعراف کا دوسرا مقام اس سے زیادہ غور طلب ہے۔ ارشاد ہوتا ہے ـــــ "اور جب تیرے رب نے بنی آدم سے ان کی پیٹھوں سے ان کی اولاد نکالی اور ان کو اپنے آپ پر گواہ ٹھہرایا۔ (کہا) کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں۔ انھوں نے کہا ہاں ہم گواہ ہیں۔ ایسا نہ ہو کہ قیامت کے دن تم کہو کہ ہم بے خبر تھے یا یہ کہو کہ ہمارے آبا یعنی باپ دادا نے پہلے شرک کیا اور ہم ان کے پیچھے ان کی اولاد تھے تو کیا ہم کو اس کی وجہ سے ہلاک کرتا ہے کہ ابطال کرنے والوں نے ابطال کیا (اعراف $\frac{ع}{۱۷۲ و ۱۷۳}$)

اس آیت میں آدمؑ کی پیٹھ سے نکالے ہوؤں سے نہیں بلکہ اولاد آدم کی پیٹھوں سے نکالے ہوؤں سے اور ان کی ذریت سے اقرار لینے کا ذکر ہے یعنی موجودہ گروہ کی سابقہ نسلوں سے اقرار لیا گیا تھا جن کے باپ دادا شرک کرتے تھے اور مر چکے تھے۔ ان کے کارناموں سے موجودہ گروہ روایت در روایت واقف تھا اسی لئے کہا گیا کہ جوابدہی والا یہ نہ کہہ سکو کہ ہم بے خبر تھے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولاد آدم کا یہ گروہ پہلے

اپنے اتحاد کے دور میں حق پرست تھا اور بعد میں یعنی اپنے انتشار کے دور میں باطل پرست ہو گیا تھا۔ نزول قرآن کے وقت کے لوگ ان حالات سے واقف تھے اسی لئے انھیں یاد دلایا گیا کہ تمھارے ابتدائی دور کے لوگ یعنی باپ دادا حق پرست تھے جس کا تمھیں علم ہے۔ باطل پرستی بعد کی ایجاد ہے اس سے بچو اور اپنے باپ دادا کی طرح حق پرست رہو۔ اس سیدھی سادی بات کو ارواح کی طرف اور ازلی میثاق کی طرف منتقل کیا گیا جبکہ آیت میں ارواح کا یا ازلی میثاق کا کوئی لفظ ہی مذکور نہیں ہے اور نہ یہ کوئی محاورہ ہی ہے کہ پشت سے ارواح نکلتی ہیں۔ نیز اگر ازلی میثاق میں ارواح سے اقرار لینے کا قصہ ہوتا جو کسی کو بھی یاد نہیں رہا سب بے خبر تھے، اس بے خبری کو باخبری کہہ کر سزا کا مستوجب قرار دینا کسی طرح عدل و انصاف کا فعل نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات بھی وضاحت طلب ہے کہ ارواح کے کون سے باپ دادا کہاں شرک کرتے تھے جن کی تقلید سے انھیں متنبہ کیا جا رہا ہے۔ میرے پیش نظر ہمیشہ یہ خیال رہتا ہے کہ افعال خدا کی مطابقت افعال خدا سے ہونی چاہیئے۔ قصہ آدم کی مطابقت غور کرنے پر بھی سمجھ میں نہ آتی تھی۔ رمضان ۱۳۴۸ھ مطابق فروری ۱۹۳۰ء کا واقعہ ہے کہ ایک مجلس تفسیر میں قصہ آدم مندرجہ سورہ بقرہ رکوع ۴ کے مالہ و ما علیہ پر تین دن تک مسلسل کافی بحث مباحثہ ہوا مگر کوئی اطمینان بخش حل نہیں نکل سکا جس کی وجہ سے میرا دماغ سخت اُدھیڑ بن میں مبتلا تھا کہ آخر یہ قصہ پوری طرح کیوں سمجھ میں نہیں آ رہا ہے۔ چنانچہ سحری کے بعد نماز فجر سے فارغ ہو کر بستر پر لیٹا ہوں۔ نیند کی غنودگی طاری ہو رہی ہے کہ اچانک زور سے آواز آئی ـــــ "ارے یہ تو پیشین گوئی ہے"ـــــ آواز سنتے ہی قلب مسرت سے اچھلنے لگا محسوس ہو رہا تھا کہ میں پوری طرح بیدار ہوں اور آناً فاناً تائیدی خیالات اس قبیل کے آنے لگے کہ سورہ بقرہ مدنی پہلی سورۃ ہے مکی دور میں حضور اکرم صلعم اور صحابہ کرامؓ کو بے شمار مصیبتیں جھیلنی پڑیں حتیٰ کہ مَتیٰ نصر اللہ یعنی اے رب تیری مدد کب آئے گی کی پکار لوگ لگانے لگے۔ مدینہ پہنچنے پر حضور اکرمؐ کو خلافت آدمؑ کا قصہ اس لئے سنایا گیا کہ اب عرب میں آپ کی سرداری کا وقت آگیا ہے۔ سارے

نیکوکار فرشتہ صفت لوگ اطاعت گزار رہیں گے اور ابلیس صفت سارے سرکش (ابوجہل ، ابولہب ، ابوسفیان وغیرہ) فساد وخونریزی کے مواقع فراہم کریں گے مگر سب ذلیل وخوار ہوں گے ۔ اطمینان سے اپنا کام جاری رکھئے وغیرہ ''

ان خیالات سے دل کو سکون ملا۔ دوسرے روز مفسر صاحب سے اس غیبی آواز اور قلبی واردات کا اظہار کیا تو فرمایا کہ "ہوسکتا ہے یہ صحیح ہو۔" اس واقعہ سے بہت سی گرہیں کھل گئیں اور تمام قصص وحکایات کے سمجھنے میں مدد ملی ۔ الحمدللہ۔ قرآن حکیم سوتے ہوؤں کو تھپک تھپک کر مزید غافل کر دینے والی کتاب نہیں ہے بلکہ غافلوں کو جھنجوڑ جھنجوڑ کر اٹھانے اور میدان کے شہسوار بنا کر دنیا میں عزت و آبرو کا مقام دلانے اور رزق کریم سے مالا مال بنانے والی کتاب ہے ۔ قصہ آدم بلالحاظ زمانہ دنیا کے ہر قائد ہر لیڈر اور ہر سربراہ جماعت پر منطبق ہوتا ہے ۔ ہر سمجھدار شخص کو ہمت سے اصلاحی کام پر آمادہ کرتا ہے ۔ جو قوم شیطانی قوتوں پر قابو پاکر ملکوتی قوتوں سے استفادہ کرتی ہے ۔ جنات الارض کے بے شمار فوائد سے استفادہ جنتی خوشحال زندگی گزارتی ہے ــــ اللہ تعالیٰ سب کو فہم صحیح اور عمل صالح کے ذریعے قرب خداوندی حاصل کرنا نصیب کرے ۔

تبصرہ*

(تبصرے کے لئے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

الحلاج ــــ شہیدِ عشقِ الٰہی

تالیف: پروفیسر اناماری شیمل
ناشر: فرلاگ یعقوب ہگنر۔ کولون۔ ۱۹۶۸ء
صفحات: ۱۸۰

یہ کتاب "غیر عیسائی مذاہب کی دستاویزات" کے سلسلہ مطبوعات کی ایک کڑی ہے جس کا ذیلی عنوان زندگی اور روایت ہے۔ اس کا انتخاب، ترجمہ اور تعارف پروفیسر اناماری شیمل کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ دراصل اس کتاب کے ذریعہ بغداد کے نامور صوفی حسین

---

* تبصرہ نگار (لطیف خالد ہسپانوی) مسلمان ہیں، کچھ عرصہ اسلامک ریسرچ سنٹر، یونیورسٹی اوف اسلام آباد پاکستان میں ایسوسی ایٹ پروفیسر رہے، آجکل جرمنی میں مقیم ہیں۔ انگریزی اور جرمن کے علاوہ وہ ترکی، فارسی، عربی، اردو وغیرہ زبانوں سے بھی واقف ہیں۔ انہوں نے یہ تبصرہ ہمیں اردو میں لکھ کر بھیجا ہے (مدیر)

بن منصور کو جرمن قارئین سے متعارف کرانے کی کوشش کی گئی ہے جو عام طور سے حسین بن منصور الحلاج کے نام سے مشہور ہیں۔ حلقۂ مستشرقین میں پروفیسر اناماری شیمل اقبالیات پر ایک سند کا درجہ رکھتی ہیں لہذا انہوں نے منصور حلاج کے ان افکار سے خاص طور پر بحث کی ہے جو شاعر مشرق علامہ اقبال کے نظریات پر اثر انداز ہوئے ہیں اور اس پہلو پر ابھی تک کما حقہ توجہ نہیں دی گئی تھی۔ زیر تبصرہ کتاب شاہد ہے کہ مصنفہ نے اس چیلنج کو قبول کیا اور خود کو رموز و اسرار سے پر تصوف کے مذہبی رجحان کی اساس یعنی غیر شعوری افعال کی سراسر حیران کن پیچیدگیوں میں پوری طرح گم کر دیا۔ اس صدی کی دوسری دہائی میں مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی ماسنیوں مرحوم نے الحلاج کو "از سر نو دریافت" کیا تھا، اس کے لیے ہم سب ان کے ممنون ہیں اور موصوفہ نے بھی اس احسان کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر شیمل نے منصور حلاج کا سوانحی خاکہ ماسنیوں کی یادگار کتاب LA PASSION D'AL HOSSAYN IBN MANSOOR-AL-HALLAJ MARTYR MYSTIQUE DE L'ISLAM (1922) سے اخذ کیا ہے۔ لیکن ماسنیوں سے اس اخذ و اقتباس کے باوجود ان کی یہ ادبی تالیف ایک ایسا ادبی شہ پارہ ہے جسے صرف اناماری شیمل ہی تالیف کر سکتی تھیں۔ اس کتاب کی تکمیل میں مختلف زبانوں پر موصوفہ کے عبور کو بہت بڑا دخل ہے اس میں عربی، فارسی، ترکی، سندھی ۔۔۔ اور اردو سے تراجم موجود ہیں۔ اسلام پر تحقیق کرنے والے مغربی محققین کے کام عموماً یک رخے ہوتے ہیں مثلاً جو محققین عربی زبان سے آشنا ہوتے ہیں وہ عام طور پر اس کے ساتھ ترکی اور فارسی سیکھتے ہیں، اور جو پاک و ہند کی زبانوں سے ابتدا کرتے ہیں وہ عربی کی بجائے عموماً فارسی کی تعلیم حاصل کرتے ہیں، حتیٰ کہ گولڈسیہر (GOLDZIHER) جیسے نامور علما کی تحقیق میں بھی اردو اور سندھی زبانوں سے ناواقفیت ایک رکاوٹ بن گئی ہے (قرآنی تفسیر کے اسلامی رجحانات۔ مطبوعہ [illegible] ۳۴۰۔ جرمن زبان میں)

پروفیسر شیمل کو ان کی ہمہ گیری نے نہ صرف الحلاج کا ترجمہ کرنے (حصہ اول) بلکہ اس صوفی کا ایک ایسا خاکہ پیش کرنے کے قابل بھی بنا دیا جو گیارھویں صدی سے بیسویں صدی

تک کی اسلامی روایات (حصہ دوم) کے مطابق ان کی صحیح عکاسی کرتا ہے۔ جہاں تک برصغیر کا تعلق ہے خلیج بنگال کے مشرقی علاقہ کو چھوڑ کر پوری اسلامی دنیا میں پائی جانے والی کتب کا اس میں اندراج ملتا ہے۔ خلیج بنگال کے مشرقی علاقہ کو ترک کرنا اگرچہ قابل فہم ہے لیکن قابل افسوس بھی ہے کیونکہ یہ علاقے ناخواندگی کا شکار رہے ہیں اس لیے یہاں اسلامی تصوف کو خصوصیت سے گہرا اثر ونفوذ حاصل ہوا ہے جاوا کے ایک مشہور و معروف ولی لیتی جنار تو بر لحاظ سے مشرق بعید میں الحلاج کے حقیقی جانشین معلوم ہوتے ہیں۔

الحلاج کے ملفوظات کا انتخاب (۱) ان کے اشعار (۲) اوراد اور ارشادات (۳) روایات (۴) کتاب الطواسین (۵) ان کی قرآن کریم کی تفسیر اور (۶) متفرق طور پر ملنے والی سوانحی یاد داشتوں سے کیا گیا ہے۔ یہاں یہ ذکر بے جا نہ ہوگا کہ مصنفہ نے جن اشعار کو جرمن زبان کا جامہ پہنایا ہے ان کا محض نثر میں ترجمہ نہیں کیا بلکہ جرمن میں منظوم موزوں کر دیا ہے۔ اور صرف الحلاج ہی کے اشعار تک نہیں بلکہ اس طویل مدت میں ان کے متعدد شاگردوں اور مداحوں نے جہاں کہیں ان کا تذکرہ اپنے اشعار میں کیا ہے ان کا بھی منظوم ترجمہ کیا گیا ہے۔ انا ماری شیمل کا یہ انتخاب اپنی جامعیت کے لحاظ سے بھی قابل ستائش ہے۔ ہر چند منصور کے مداحوں کا انتخاب کلام زیادہ جامع نہیں ہے اور کتاب کے حجم کو دیکھتے ہوئے مصنفہ کو مورد الزام نہیں ٹھہرا سکتے۔ تاہم پشتو شعراء میں خوشحال خان خٹک کے بجائے ہم رحمان بابا کو یقیناً ترجیح دیتے، اسی طرح اردو زبان کے شعراء میں اکبر الہ آبادی کی نسبت خواجہ میر درد کو نظریاتی اعتبار سے الحلاج کے زیادہ قریب سمجھتے ہیں، جبکہ ان کا یہاں ذکر تک موجود نہیں ہے۔ کتاب میں مندرجہ ذیل صوفیا اور شعراء کے کلام سے اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ فریدالدین عطار، عین القضاۃ الہمدانی، عبدالقادر الجیلانی، جلال الدین رومی، لال شہباز قلندر، محمود شبستری، لاہیجی ترکی صوفیا میں سے یونس امرے، نسیمی، اشرف اوغلو، رومی، عاشق، نیز جہانگیر ہاشمی شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ترکی شعراء میں سے فضولی، پیر سلطان ابدال، ریاضی الملیلی امی سینان، نیازی مصری علاوہ ازیں نظیری، دارا شکوہ، کل مصطفی، خوشحا

خان خٹک، بیدل، ذاتی، میرجان اللہ، بلھے شاہ، سندھی شعراء میں شاہ عبداللطیف بھٹائی، مخدوم محمد زمان اور سچل سرمست، جرمن شاعر اور مستشرق فریدک ریاکرت اور مرزا غالب، بیدل روہڑوی، فقیر امام بخش شکارپوری، اکبر الہ آبادی، ترکی درویش روح اللہ اور محمد اقبال، ان کے علاوہ معاصرین میں سے ترکی کے صالح ذکی اکتائے، عاصف خالد چلبی، امین الگنیر، بدری نویان، شام کے ادونس اور مصر کے صلاح عبدالصبور کا کلام مذکور ہے۔

انا ماری شیمل نے ایسے عظیم مصنفین کا اس کثیر تعداد میں ذکر کر کے وسیع اسلامی علاقوں پر اس خود سر صوفی کے روحانی اثرات کو مناسب رنگ میں اجاگر کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے:

> "دوسرے علمار تصوف نے اپنے رسائل اور مقالہ جات میں تو محض الحلاج ہی کے ملفوظات کو نقل کیا ہے۔ اس پر ستم ظریفی یہ کہ ان کا نام بھی درج نہیں کیا جاتا بلکہ یہ محض اسی پر اکتفا کر لیتے ہیں کہ ایک عظیم انسان نے کہا ہے، یا ایک بہت بڑے صوفی کا قول ہے، وغیر ذلک (صفحہ ۱۱۰)

حسین بن منصور کے نقش قدم پہ چلنے والے صوفیا کی تعداد حیران کن حد تک زیادہ ہے۔ ان پیروکاروں میں وہ مبلغین اور شعرار بھی شامل ہیں جو ان سے متعلق رہے یا خود کو ان کی طرف منسوب کرتے رہے ہیں جن میں سر فہرست نام عین القضاۃ ہمدانی ہے بعد ازاں فریدالدین عطار ہیں، اسی طرح "عطارِ سندھ" سچل سرمست بحیثیت جانشینِ الحلاج اور شیعہ شعرار میں نسیمی (۱۴۱۷ء) اور پیر سلطان ابدال (۱۵۶۰ء) اپنے روحانی پیشوا کے ساتھ یک رنگی اور مشابہت میں اس حد تک آگے نکل گئے کہ اپنے پیشوا کی طرح خود کو تختہ دار تک پہنچانے میں بھی کامیاب ہو گئے۔ شیخ عبدالقادر الجیلانی تو اکثر "برے بھائی الحلاج" کہہ کر ان کا ذکر کیا کرتے تھے۔

"انا الحق" الحلاج کا مشہور ترین یا بالفاظ دیگر "رسوا ترین" مقولہ ہے۔ ابن عربی کے نزدیک یہ مقولہ وحدت الوجود کی علامت بن چکا ہے۔ دارا شکوہ نے جنھیں ۱۶۵۹ء میں

قتل کر دیا گیا تھا۔) عظیم اولیار کی سوانح حیات میں ایک باب الحلاج پر بھی تحریر کیا ہے
اس مغل شہزادہ نے روایت پسندوں کے تسلط کو متزلزل کر دینے پر الحلاج کی بے پناہ
ستائش کی ہے۔ یہ ستائش اس حقیقت پر مبنی ہے کہ یہ خودسر صوفی قدامت پسند فقہار
کے لئے وبال جان بنے ہوئے تھے کیونکہ ان کا نظریہ تھا کہ عوام کے سامنے پر فریب اور
جعلی معجزے دکھا کر وہ ملک میں مشکلات و مصائب پھیلانے کے مرتکب ہوں گے۔
لیکن کسی کے سامنے نہ جھکنے والے اس بغدادی صوفی پر اس قریب الوقوع انجام
کے آثار و علامات کا قطعًا کوئی اثر نہیں ہوتا تھا جسے انھوں نے خود ہی دعوت دی
تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ سے محبت کے اظہار کی شدید خواہش نے انھیں یقین دلا دیا تھا
کہ انھیں بہر طور اپنی جان کی قربانی دینی ہوگی۔ ان کے لئے صلیب یا تختہ دار کی حیثیت
ایک منبر سے کم نہ تھی جہاں سے وہ اپنا پیغام بڑی آسانی سے پھیلا سکتے تھے۔ (ان
کی وفات صلیب پر ہوئی یا تختہ، دار پر، اس کا یقینی طور پر کبھی بھی تعین نہیں ہو سکا)
لہذا کوئی بھی انھیں اپنے اس راستہ سے انحراف پر مجبور نہ کر سکا جسے روایت پسند
یقینًا ایک عبث راستہ خیال کرتے تھے۔ ان لوگوں کو جلد ہی ان کے ہر مقولہ کے
پس پردہ ایک مخفی بغاوت کا شائبہ نظر آنے لگا۔ شاید روایت پسند اپنی اس کند ذہنی
کے باعث ہی الحلاج کے مشن کے مؤیدین کی تبلیغ کی راہ میں حائل نہ ہو سکے۔
انا ماری شیمل نے الحلاج کے ذہن میں یکجا ہونے والے متعدد مراکز (مثلاً
زرتشتی، مسیحی، ہندوستانی وغیرہ) کے مختلف عناصر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے
اس نظریہ کو یکسر مسترد کر دیا ہے کہ الحلاج محض ایک "پوشیدہ مسیحی" تھے جیسا کہ
بار تومے، دیربیلو اور اوگسٹ میولر نے اظہار کیا ہے۔ (تبصرہ نگار کے نزدیک یہ
امر انتہائی حیران کن ہے کہ اس قسم کی رائے رکھنے والے علمار نے الحلاج میں نرمی و
رأفت کے فقدان کو کیوں نظر انداز کر دیا جبکہ یہ امر الحلاج کو اس مسیحی کردار کے لئے
نااہل قرار دیتا ہے۔ مسیح علیہ السلام کی خصوصیات کے متعلق ان کے اپنے نظریات تو
کم از کم یہی ہیں۔) مصنفہ کے نزدیک یہ صوفی ایک پرجوش مسلمان ہیں، جو اسلام کی

حقیقی اقدار کے متلاشی ہیں۔ فقہاء نہ صرف اس استنباط کو قطعی طور پر مسترد کر دیں گے۔ بلکہ اس عظیم صوفی نیز مصنف ہر دو کو بڑی سرگرمی سے آڑے ہاتھوں لیں گے۔

جہاں تک الحلاج کو دائرہ اسلام میں شامل ایک صوفی قرار دینے کا تعلق ہے۔ پورے وثوق سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ پروفیسر شیمل نے الحلاج کا ساتھ دیا ہے۔ کیونکہ "جھوٹے نبی" کے سب سے بڑے مخالف اور دشمن ابن خرم کے متعلق ایک معمولی سے اشارہ کے علاوہ حسین بن منصور کے خلاف دلائل کا کوئی خاص ذکر نہیں ہے۔ ابن الندیم نے "فہرست" میں الحلاج پر جو شدید تنقید کی ہے اس کا تو ذکر تک ہی نہیں کیا گیا اور یہ بات ہمیں خاص طور پر محسوس ہوتی ہے۔ ابن الندیم کے مخالفانہ نظریات کی متعدد غیر متعصب مسلمان مفکرین نے بھی ہمنوائی کی ہے۔ کیونکہ عوام کی سنسنی خیزی سے دلچسپی کی سفلی تسکین کے لئے الحلاج کی ظاہری کوششوں میں اس کی ہم آہنگی انہیں دشوار نظر آتی ہے۔ ایک جدید نقاد جو صحیح معنوں میں روشن خیال نقاد ہے الحلاج کو ایک "روحانی نوخیز" ہستی قرار دیتا ہے۔ کیوں کہ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے کہ الحلاج اپنے تجربات کو منفرد سمجھتا ہے جن سے انسان کو اس سے قبل واسطہ نہیں پڑا اور اس طرح یہ حقیقت اس سے مخفی رہتی ہے کہ وہ ایسے عمومی مظاہر سے حصہ پا رہا ہے جس سے متعدد لوگ پہلے سے آشنا ہیں۔ اس پس منظر میں یہ اعتراض پیدا ہو سکتا ہے کہ سرمد پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کی گئی۔ سرمد یہودی مذہب سے اسلام لائے تھے اور وارث تخت مغل شہزادہ دارا شکوہ کے روحانی محرک تھے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک حسین بن منصور کی تقلید کرنے میں سرمد سب سے زیادہ کامیاب رہے بلکہ اس لحاظ سے تو وہ الحلاج سے بھی آگے نکل گئے تھے کہ انھوں نے الحلاج کی موت کے وقت اس امر کا برملا اظہار کیا کہ الحلاج اپنے پیچھے نوجوانی کا حلاجی دور چھوڑ رہے ہیں۔ اور بالآخر انھوں نے خود روحانی بلوغت حاصل کی۔ وہ پہلے تو ہمیشہ "اقرار ایمان" کے پہلے حصہ یعنی لَا اِلٰہَ جس کا مطلب دہریت ہے ـــــ کا باآواز بلند ورد کرتے پھرتے رہے اور اپنے آخری لمحہ میں جبکہ ان کا سر تن سے جدا کیا جا رہا تھا انھوں نے دوسرے

حصہ یعنی الا اللہ کا نعرہ بلند کیا۔ اس طرح انھوں نے اپنے ایمان کا اس وقت اظہار کیا جبکہ معاملہ ان کے اور دیگر انسانوں کے مابین نہیں رہا تھا بلکہ خالصتاً ان کے اور خالق کے مابین تھا جس سے ملنے کی انھیں بہت دیر سے تمنا تھی۔ درحقیقت الحلاج کے خلیفہ کے طور پر سرمد کی جانشینی ایک الگ تحقیق کی متقاضی ہے۔

شیل جب اقبال کا ذکر کرتی ہیں اور الحلاج اور جرمن فیلسوف نیتشے کے مابین موازنہ کرتی ہیں تو وہ دوبارہ پرانے نظریہ سے انصاف کرتے ہوئے عبدالقادر الجیلانی کی رائے کا ذکر کرتی ہیں جنھوں نے کہا تھا کہ الحلاج نے اس لئے ٹھوکر کھائی کہ ان کا کوئی رہبر و رہنما نہیں تھا۔ نیتشے کے متعلق اقبال نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے (ص ۱۲۶)

نئی نسل کے جدت پسند مسلمان کو سماجی اصلاحات کا بہت زیادہ احساس ہے اپنے اس احساس کے ہوتے ہوئے اسلامی نظریات کے نو مرتب نظام میں الحلاج کو سمونا اس کے لئے ایک پریشانی کا موجب ہو سکتا ہے۔ جن قاریوں کو صوفیانہ رجحانات کی طرف رغبت نہیں ہے یا بہت کم رغبت ہے ان کے لئے حسین بن منصور ایک معما اور سربستہ راز رہتے ہیں۔ حالانکہ پروفیسر شیل نے ان امور کی توضیح نیز اس مختصر سی کتاب میں جس قدر بھی ممکن ہو سکتا تھا اس صوفی کا بے کم و کاست خاکہ اور تصویر پیش کرنے میں قابل ستائش کوشش کی ہے۔ یہاں یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہوگا کہ پروفیسر شیل کا دیباچہ اور ان کی تشریحات اصلاح امور کے لئے کسی تصنع پر مبنی کوشش نہیں ہے۔ بلکہ انھوں نے صوفی کے ایک حواری کے طور پر ان کے تانے بانے کے ہر ریشے میں خود کو محو کر دیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایک تجربہ کار استاد ہونے کے باعث وہ تسلسل مضمون کے لئے ایک آسان اور واضح بیان کی بھی حیثیت قبولیت رکھتی ہیں۔ ہمعصر مصری مصنف صلاح الدین عبدالصبور نے ایک ڈرامہ تحریر کیا ہے جہاں صوفی ایک سماجی انقلابی نظر آتا ہے۔ تاہم پروفیسر شیل نے اس امر کی صحیح طور پر نشاندہی کی ہے کہ اس ڈرامہ میں مذہبی نظریات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ تبصرہ نگار کے نزدیک

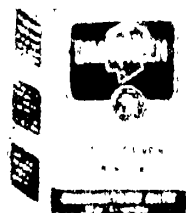
اس کا مطلب الحلاج کو دوبارہ مسیحی جامہ پہنانا ہے یعنی اسے ایک ایسے میدان مبارزت میں کھینچ لانا ہے۔ جو کہ اس حل طلب مسئلہ سے مشابہت رکھتا ہے کہ کیا مسیح علیہ السلام ایک ایسے عدم تشدد کے مبلغ تھے جس کا تعلق محض اخروی زندگی سے ہے یا وہ رومی استعماریت کے خلاف ایک سیاسی باغی تھے۔ یہ مسئلہ متعدد سرکردہ علماء کے مابین ایک مستقل نزاع کا باعث ہے۔

جدید تقاضوں کے مناسب حال صوفیٔ بغداد کے جائزہ نو کی جانب ایک انتہائی امید افزا ابتدا ہمارے نزدیک ہم عصر مصری فیلسوف عبدالرحمٰن بدوی کی ISLAMIC EXISTENTIALISM ہے جس کی طرف انا ماری شمل نے مختصراً اشارہ کیا ہے۔ چونکہ کتب نامہ میں بدوی کا نام موجود نہیں ہے۔ لہٰذا ہم اس ضمن میں STUDIA ISLAMICA جلد ۲۷ میں شائع ہونے والے بدوی کے مضمون

"LES POINTSDE RENCONTRE DE LA MYSTIQUE MUSULMANEETDE L' EXISTENTIALISME."

کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔

بایں ہمہ اس کتاب کے مخاطب الجزائر یا ڈھاکہ کے انقلابی دانشور نہیں ہیں بلکہ اس کے مخاطب خاطر خواہ تعلیم یافتہ وہ جرمن قاری ہیں جو اپنے علم کے افق کو وسیع کرنے کے خواہاں ہیں۔ ان کے لئے اس اسلامی دنیا کی مذہبی تہہ تک رسائی حاصل کرنا کچھ آسان کام نہیں ہوگا جو کہ اکثر انتہائی پیچیدہ معلوم دیتی ہے۔ تاہم پروفیسر شمل نے کافی حد تک اس مقصود کے لئے بصیرت مہیا کر دی ہے۔ درحقیقت کسی ایسے انداز کا سوچنا جس کی بدولت ان امور کو زیادہ آسان طریق سے پیش کیا جا سکتا، انتہائی دشوار ہے۔ اس معا یعنی الحلاج کو اچھی طرح سمجھنے میں اگر ابھی تک کچھ دشواریاں نظر آتی ہیں تو اس کا باعث مصنف کی کی کوئی خامی نہیں ہے بلکہ اس مضمون کی اپنی داخلی اور مستقل پیچیدگیاں اس کی وجہ ہیں۔ اسلامیات کے متعلق ایک اہم کتاب کی حیثیت سے پروفیسر شمل کی یہ کتاب اس امر کی مستحق ہے کہ مشرقی علوم کے ہر ماہر اور عالم کی ذاتی لائبریری میں اسے ایک نمایاں مقام حاصل ہو۔

(د طلیف خالد)

قوم ترقی کی راہ پر
زیادہ سے زیادہ لوگوں کے لئے مزید کپڑا
دھوتیوں اور ساڑھیوں کی پیداوار 16
مربع میٹر تک پہنچ گئی ہے۔ آج سے ایک
پہلے ہی یہ مقدار صرف 10 کروڑ مربع
کنٹرول شدہ کپڑے کی 90 فیصد مقدار
کی 28,000 پرچون دکانوں کے ذریعہ
کی جاتی ہے اور ان میں سے زیادہ تر
دیہات میں واقع ہیں۔
مضبوط
ارادہ
اور کڑی محنت
ہمارے ساتھی ہیں
davp 79/454

Vol. VIII No. 2 April, 1976

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025
Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

جلد ۸ - شمارہ ۳ - جولائی ۱۹۷۶ء

اسلام اور عصر جدید

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سید عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر۔ نئی دلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جولائی ۱۹۷۶ء

شمارہ ۳ — جلد ۸

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے (فی پرچہ چار روپے)

〃 پاکستان کے لیے بیس روپے

〃 دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(ملنے کا پتہ)

دفتر رسالہ : اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر۔ نئی دلی ۲۵-۱۱

ٹیلیفون : ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس دہلی — ٹائٹل پرنٹنگ - ایم - ایچ پریس لمیٹڈ دلی

فہرست مضامین

اداریہ

مشرق و مغرب

خاکسار مدیر نے اپنی ایک کتاب کے دیباچے میں لکھا تھا "تہذیب و تمدن کی قیادت کا بوجھ اتنا بھاری ہے کہ دنیا کے دو بڑے خطوں مشرق و مغرب میں سے کوئی بھی اسے ہمیشہ نہیں اٹھا سکتا بلکہ دونوں باری باری اٹھاتے رہتے ہیں۔ اگر ہم مشرق و مغرب کو دنیا کے دو کندھے فرض کرلیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ تہذیب کا بوجھ اسی طرح اٹھا سکتی ہے کہ چند صدیوں کے وقفے سے برابر کندھا بدلتی رہے۔ اس لیے آج جب ہمارے سامنے دنیا کا وہ کندھا (یعنی مغرب) جو تہذیب (کی قیادت) کا بوجھ اٹھائے ہوئے ہے تھکن سے بے حال نظر آتا ہے تو نوعِ انسانی کے مستقبل کے لئے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ دوسرے کندھے کا کیا حال ہے اور وہ اس بارِ امانت کو اٹھانے کے لئے کہاں تک تیار ہے۔" پھر اس کا ذکر کرتے ہوئے کہ بظاہر اب مشرق خصوصاً اس کا وہ خطہ جو ایشیا کہلاتا ہے مغرب کے سیاسی اور معاشی تسلط سے ایک حد تک آزاد ہو چکا ہے اور کچھ دنوں میں پوری طرح آزاد ہو جائے گا، کہا تھا "لیکن ذہنی آزادی کا معاملہ کچھ الجھا ہوا نظر آتا ہے۔ مغربی تہذیب ایشیا والوں کے دل و دماغ پر کچھ اس طرح

چھائی ہوئی ہے کہ اس کی موافقت یا مخالفت میں ان کے لیے اعتدال سے کام لینا مشکل ہے۔ بعض لوگ اس کی ہر چیز کو قابل پرستش سمجھتے ہیں اور بعض قابل نفرت۔ یعنی دونوں فریق اس معاملے میں وہ آزادیٔ فکر اور ذہنی توازن قائم نہیں رکھ سکتے جو ہر شے کے متعلق صحیح فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے۔"

اس مضمون میں ہم اس مسئلے میں خاص طور پر ایشیائی مسلمانوں کے رویے کا ذکر کرنا چاہتے ہیں۔ جو حضرات دنیا کے مسلمان ملکوں کے حالات سے دلچسپی اور واقفیت رکھتے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان میں سے بعض ملکوں کے حکمراں اور تعلیم یافتہ طبقے یورپ اور شمالی امریکہ کی تہذیب کو مثالی سمجھتے ہیں۔ اور اپنے آپ کو اس کے رنگ میں رنگنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مگر زیادہ تر ملکوں میں سب لوگ نہ صرف مغربی طرز معاشرت کو بلکہ سائنس اور صنعیات (ٹیکنالوجی) کو بھی مغرب کی چیز سمجھ کر نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ زمانے کے تقاضوں سے مجبور ہو کر وہ بھی اپنے ہاں مغربی علوم کے مدرسے اور مغربی طرز کے صنعتی ادارے قائم کر رہے ہیں بلکہ ان کے ہاں جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغربی وضع ولباس بھی اختیار کر رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ جو کام بے دلی سے کیا جائے اس میں کامیابی مشکل بلکہ محال ہے۔ یہ لوگ خود بھی محسوس کر رہے ہیں۔ مگر ابھی تک انھیں کشمکش رد و قبول کی بھول بھلیاں سے نکلنے کی کوئی راہ نظر نہیں آئی ہے۔

اب رہے ہندوستان کے مسلمان سو ان کی صورتِ حال بڑی حد تک ان سب ملکوں کے مسلمانوں سے مختلف ہے۔ ہمارے ہاں مغربی تہذیب، انگریزی حکومت کے ساتھ ساتھ پہلے جنوب مغربی اور جنوبی، پھر مشرقی اور آخر میں شمالی ہند میں پہنچی پہلے تین خطوں میں تو مسلمانوں نے بھی اپنے برادرانِ وطن کی طرح ایک مدت تک انگریزوں کے سیاسی اور تہذیبی تسلط کی امکانی مزاحمت کی۔ مگر آخر میں مجبوراً ان سے ظاہری اور سطحی مصالحت کر لی، مگر شمالی ہند خصوصاً وادیٔ گنگ و جمن میں جو مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کا مذہبی مرکز تھی، نئی حکومت اور تہذیب کو بڑی شدید

اور ملی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۸۵۷ء میں یہ مخالفت اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گئی۔ اس نے فوجی بغاوت کی شکل اختیار کر لی جسے محب وطن ہندوستانی مورخ جنگ آزادی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس نے کچھ دن کے لیے شمالی ہند میں انگریزی حکومت کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیا، مگر آخر میں جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں، انگریزوں نے اپنی اور اپنے حامی ہندوستانیوں کی منتشر قوت کو مجتمع کر کے اس شورش کو کچل دیا اور اس کا بہت سخت انتقام لیا خصوصاً مسلمانوں سے جو اس ہنگامہ میں پیش پیش رہے تھے۔ اس کا یہ ردعمل ہوا کہ چند افراد سے قطع نظر مسلمانوں کو، من حیث الجماعت انگریز حاکموں سے اور ان کی مغربی تہذیب و معاشرت، یہاں تک کہ جدید علوم اور انگریزی زبان سے بھی، شدید نفرت پیدا ہو گئی اور وہ احساس شکست بیزاری اور بے بسی کے حصار میں محصور ہو کر بیٹھ رہے۔ ان کے حالِ زار کو دیکھ کر ایک مرد خدا، سید احمد خاں جسے قدرت نے کسی قدر دوربین نظر، فراست، زمانہ شناسی اور تدبّر کے ساتھ ساتھ دردمند دل اور بے مثل عزم و استقلال کی دولت بخشی تھی، اٹھ کھڑا ہوا کہ مسلمانوں کو مقتضائے وقت سے آگاہ اور ہوائے دہر کے ساتھ چلنے پر آمادہ کرے۔

سرسید کا سیاسی نظریہ یہ تھا کہ دریا میں رہ کر مگرمچھ سے بیر رکھنا، اپنی موت کو دعوت دینا ہے، اس لیے مسلمانوں کو انگریزی حکومت سے جو اب بظاہر بہت مضبوط بنیادوں پر قائم ہو چکی تھی، کسی نہ کسی حد تک سمجھوتہ کر لینا چاہیئے، تاکہ ان کے لیے دنیوی ترقی کی راہ کھل سکے ــــ ان کا علمی و تہذیبی نظریہ یہ تھا کہ ان کے برادران ملت کو انگریزی زبان اور جدید علوم حاصل کرنا اور کسی حد تک مغربی طرز معاشرت اختیار کر لینا چاہیئے، تاکہ وہ کامل "سویلائزیشن" کے درجے پر فائز ہو سکیں۔ اور مذہبی عقیدہ یہ تھا کہ اسلامی تعلیمات کی مجتہدانہ عقلی تعبیر، جدید سائنسی علوم کی روشنی میں کرنی ضروری ہے اس لیے کہ خدا کے

کلام اور اس کے بنائے ہوئے نظام قدرت (نیچر) میں لازماً مطابقت ہونی چاہئیے۔

سرسید کے ان خیالات کی سبھی مسلمانوں نے زبردست مخالفت کی مگر رفتہ رفتہ ایک طبقہ، ان کی دو تجویزوں یعنی انگریزی زبان اور جدید علوم کی تحصیل، اور انگریزی حکومت کے ساتھ تعاون کی پرزور حمایت کرنے لگا۔ تاہم مجموعی طور پر عام مسلمان تو ایک طرف، خود سرسید کے قریب ترین رفیق محسن الملک اور حالی اور ان کے زبردست حامی نذیر احمد بھی ان سے متفق نہ ہو سکے۔ چنانچہ حالی نے ہرچند جدید مغربی تعلیم کی اہمیت اور موجودہ مشرقی تہذیب و معاشرت کی تنقید، اور اس میں اصلاح کی ضرورت اور حکومت وقت سے جزوی مصالحت میں سرسید کی تائید اپنے پورے مسدس میں کی، جس کا خلاصہ ان کا یہ مصرعہ تھا

چلو تم ادھر کو ہوا ہو جدھر کی

مگر اسی کے ساتھ مسلمانوں کو اس خطرے سے خبردار کر دیا کہ حکومت وقت اور جدید تعلیم کے ہاتھوں، اسلامی تہذیب و اخلاق کی غارت گری بھی ہو سکتی ہے۔

حذر اس لوٹ سے جو لوٹ ہے علمی و اخلاقی

اور نذیر احمد نے اپنے مخصوص طنز و ظرافت کے انداز میں جو کبھی کبھی عامیانہ رنگ بھی اختیار کر لیتا ہے، ایک طرف سرسید کا ہم خیال بن کر مسلمانوں کی دنیوی تنزل پسندی پر کڑی تنقید کی،

دنیا گئی کہ ہم نہ ہوئے اس کے خواستگار

اور ہوتے کیونکہ، مولوی جنّت کا چوبدار

کہتا تھا وعظ بر سر منبر بہ آشکار

مفلس بمیر مومن و دست از طلب بدار

دنیا و دیں کے ربط کی رسّی کو کاٹ کے

دھوبی کے کتّے ہو گئے گھر کے نہ گھاٹ کے

دوسری طرف خود سرسید کی تعریف کے پیرائے میں، ان کی تفسیر قرآن میں عقلی اجتہاد پر چوٹ کرنے سے نہیں چوکے

بچایا ڈوبنے سے کشتیٔ دینِ محمد کو
خدایا نوح کی سی عمر دے سرسید احمد کو
مگر میں پر ہے ساڑھے نو سو برس سال گن لوں گا
کہ کوئی نیچری کچھ کم نہ کر دے وقت مدت کو

اور جہاں تک سرسید کی تہذیبی اور معاشرتی مغرب پرستی کا تعلق ہے۔ اس کا نذیر احمد نے (ابن الوقت) کے پورے قصے میں نیم سنجیدہ اور نیم مزاحیہ خاکہ اڑایا ہے۔

سرسید کی سنجیدہ مغرب پسندی اور ان کے ہم عصر نذیر احمد اور پھر اکبر الہ آبادی کی مزاحیہ مغرب بیزاری افراط و تفریط کا بہت اچھا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اس کے منفی اثرات اور جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ اور رشید رضا کی تحریک کے (جو مغربی ملکوں کے سیاسی تسلط کے رد اور مغربی علم و تہذیب کے اچھے پہلوؤں کے قبول کا معجون مرکب تھی) مثبت اثرات نے مل کر سرسید کے بعد آنے والے مفکروں اور رہنماؤں، اقبال، ابو الکلام آزاد، محمد علی، حالی اور شبلی کو جدید علوم اور مغربی تہذیب کے بارے میں ایک معقول اور معتدل رویہ اختیار کرنے کی ترغیب دی، اگر عین اسی زمانے میں یکایک تاریخ نے پلٹا نہ کھایا ہوتا تو شاید اس پیچیدہ مسئلے کا کوئی حل نکل آتا، جس نے برصغیر ہند اور ایشیا اور افریقہ کے بہت سے ملکوں میں، مسلمانوں کی فکر میں الجھن، ان کے عمل میں تضاد اور ان میں سے ہر ایک کے اندر قدیم و جدید مکتب خیال میں تصادم پیدا کر رکھا ہے، اور غالباً یہ حل پوری ملت اسلام بلکہ کل اہل مشرق یا کم سے کم ان کی بڑی اکثریت کے لیے قابل قبول ہوتا۔ مگر ہوا یہ کہ پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ — ۱۹۱۸) کے ختم ہونے کے بعد دنیا کی سیاست میں ایک زبردست انقلاب رونما ہوا جس سے جرمنی اور وسط یورپ کے

دوسرے ملکوں کے بعد سب سے زیادہ متاثر عالم اسلام ہوا۔ ترکی کی سلطنت کا بہت بڑا حصہ یعنی جزیرۃ العرب ٹکڑے ٹکڑے ہوکر، چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گیا، جن میں سے زیادہ تر برطانیہ اور باقی فرانس کے تابع تھیں۔ اس طرح مسلمانوں کے مقامات مقدسہ پر بھی ان غیر مسلم استعماری طاقتوں کا تسلط ہوگیا اور خلافت عثمانیہ جو ساری دنیا کے مسلمانوں کے دینی اتحاد کی نشانی تھی، اغیار کی دست نگر ہو کر رہ گئی، ان حادثات سے ہندوستانی مسلمانوں میں ایک قیامت صغریٰ برپا ہوگئی جس نے ۱۸۵۷ء کی یاد کو تازہ کر دیا۔ ظاہر ہے کہ برطانیہ اور فرانس کے مقابلے میں، جو اس وقت تک، دو سب سے بڑی عالمی طاقتیں سمجھی جاتی تھیں، ایک محکوم ملک کے نہتے مسلمان کوئی مؤثر قدم تو اٹھا نہیں سکتے تھے، محض ایک حرکت مذبوحی کے طور پر، انھوں نے خلافت کمیٹی قائم کر کے احتجاج کی مہم شروع کی، اس امید موہوم پر کہ اس طرح برطانیہ پر دباؤ پڑے گا، اور وہ صلح کے وقت سلطنت ترکی کی آزادی و اقتدار کو برقرار رکھے گا، تاکہ خلافت عثمانیہ کی دنیوی عزت و توقیر میں فرق نہ آئے۔ ادھر خود ہندوستان کے اندر کانگریس کی تحریک آزادی زور پکڑ رہی تھی اور اس نے مسلمانوں کو ساتھ لینے کے لیے، خلافت کے برقرار رکھنے کو بھی اپنے مطالبات میں شامل کر لیا، مگر مسلمانوں کا مفاد پرست طبقہ اس فکر میں تھا کہ مسلم لیگ پر جو ۱۹۱۶ء سے کانگریس کی حلیف تھی، قبضہ کر کے، اسے تحریک آزادی کا حریف مقابل بنا دے تاکہ مفاد پرستوں کی سرپرست حکومت برطانیہ کے قدم ہندوستان سے اکھڑنے نہ پائیں۔ اس کشمکش کے نتائج کا ذکر ہمارے موضوع بحث سے تعلق نہیں رکھتا ہمیں تو صرف یہ دکھانا تھا کہ اس طرح کے انقلاب سے برصغیر کے مسلمانوں کے دماغ پر سیاست چھا گئی، اور اب تک چھائی ہوئی ہے، اور خود ان کی اور کل نوع انسان کی، تہذیبی زندگی کے اہم ترین مسئلے سے یعنی (جدید مغربی تہذیب کے بارے میں ایک معقول اور معتدل رویہ اختیار کرنے کا مسئلہ) ان کی توجہ ہٹ گئی، وہ اس کے

حل کے قریب پہنچ بیٹھنا اور بھٹک گئے اور اس کشمکش کا شکار ہو گئے، جس میں دوسرے مسلمان معاشرے، بلکہ کل اہلِ مشرق مبتلا ہیں اور ان میں بھی وہی دوئی پیدا ہو گئی کہ کچھ لوگ آنکھ بند کر کے مغرب کی ہر چیز کی تقلید کرتے ہیں، اور دوسرے بلا امتیاز وہاں کی ہر چیز کو برا کہتے ہیں اور اس سے احتراز کی ناکام کوشش کر رہے ہیں، حالانکہ یہ وہ مقام ہے کہ جہاں انتہائی تامل اور احتیاط سے کام لینے کی ضرورت ہے۔

اس طولانی تمہید کے بعد اداریہ کے محدود صفحوں میں اصل مطلب کو بیان کرنے کے لیے بیحد اختصار سے کام لینا ہو گا بلکہ یوں کہیے کہ اس کی طرف چند اشاروں پر اکتفا کرتی پڑے گی۔

پہلے اس پر غور کیجیے کہ مغربی تہذیب کو اپنی حیرت انگیز علمی، ذہنی ترقی، معاشی ثروت اور سیاسی اقتدار کے باوجود کون سے مرض لاحق ہیں، جن کی وجہ سے ہمیں اس مضمون کی ابتدا میں یہ کہنا پڑا کہ دنیا کا وہ کندھا جسے مغرب کہتے ہیں تھکن سے بے حال ہے اور عالمی تہذیب کی قیادت کا بارِ گراں اٹھانے کے قابل نہیں رہا۔ ہمارے نزدیک یہ مرض دو ہیں، ایک تو اباحیت (یعنی یہ نظریہ کہ مذہب و اخلاق کی ساری قیود کو توڑ کر اپنی خواہشِ نفس کو پورا کرنا مباح ہے) اور دولت و اقتدار کی روز افزوں ہوس، ان دونوں مرضوں کا سبب اخلاقیات کی اصطلاح میں نقطۂ اعتدال سے تجاوز کر کے حدِّ افراط میں داخل ہونا ہے۔ اخلاقیات کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ ہر نیکی جو حدِّ اعتدال سے آگے بڑھ جائے بدی بن جاتی ہے۔

فردِ انسانی کی آزادی کی جو آواز مارٹن لوتھر اور دوسرے وسیع النظر ذہنی مصلحوں نے، رومی کلیسا کے جبر و تشدد کے خلاف اور لبرل فلسفیوں نے، سلطنت اور جاگیرداری کے استبداد کے خلاف اٹھائی تھی، وہ ابتدا میں فرد اور معاشرے دونوں کے لئے برکت ثابت ہوئی۔ مغربی ذہن کی دبی ہوئی صلاحیتیں ابھرنے اور پھلنے پھولنے لگیں اور وہ دنیا کی مختلف تہذیبوں، خصوصاً ہم عصر اسلامی

تہذیب سے، جو صدیوں سے عالمی قیادت کا بوجھ اٹھائے ہوئے تھی، کسب فیض کر کے اس قابل بن گیا کہ آگے چل کر جب اسلامی معاشرے پر اضمحلال کی حالت طاری ہونے لگے، تو اس کے بوجھ کو بٹا لے۔ مگر جب آزادی کی وہی لَے جس کی برکت سے مغرب نے بے مثل ذہنی اور مادّی ترقی کی تھی، حدِ اعتدال سے بہت آگے نکل گئی، تو آخر میں ایک مکروہ لعنت بن گئی، جو اباحیت کہلاتی ہے۔ اسی طرح دولت و اقتدار حاصل کرنے کی خواہش، جو ایک عرصے تک مغربی قوموں کی دنیوی ترقی کا سبب بھی رہی اور اس کا نتیجہ بھی، اب نقطۂ عدل سے گذر کر ظلم و ہوس کی شکل اختیار کر رہی ہے، جس سے یہ اندیشہ پیدا ہو گیا ہے کہ ایک نہ ایک دن یہ قومیں، اس تمام ہولناک سامان ہلاکت کے باوجود جو انھوں نے سائنس کے مجرمانہ استعمال سے اکٹھا کر لیا ہے، بلکہ شاید اسی کی بدولت آپس میں یا مشرقی قوموں سے ٹکرا کر معدوم ہو جائیں گی۔

اس سوال کے جو ہمارے اس مضمون کا موضوع ہے، ایک پہلو کو اپنے ذہن میں واضح کرنے کے بعد اب ہمیں اس کے دوسرے پہلو کے بارے میں سوچنا ہے کہ جب مغربی قومیں تہذیب عالم کی قیادت کے لائق نہیں رہیں گی تو کیا مشرقی قومیں، اگر وہ آنے والے تہلکے کے بعد باقی رہ گئیں، یا ان میں سے کوئی ایک قوم، اس بار امانت کو اٹھانے کی صلاحیت رکھتی ہے؟

اس سوال کا شافی یا کم سے کم شافی نما جواب دینے کے لئے ارسطو کے سے علمی تبحر اور ایک عمر کی عمرانیاتی تحقیق کی ضرورت ہے ـــــ ایک کم مایہ طالب علم، محض شوقِ فضول اور ہمتِ مردانہ کے بل پر اس کی جسارت نہیں کر سکتا اور پھر یہ ہمارے مضمون کا اصل موضوع بھی نہیں ہے۔ ہمیں تو یہاں اس معرکۃ الآرا مسئلے کا حل دریافت کرنا نہیں، ہم تو اس امر پر بحث کر رہے تھے کہ کیا ایشیا کی وہ جماعت جو مغرب کی نہضت و ترقی کے دور سے پہلے، دنیا کی تہذیبی قیادت کر رہی تھی، مغربی تہذیب کی خوبیوں

اور خامیوں کے بارے میں ایک معقول اور معتدل نقطۂ نظر رکھتی ہے، جس کی بنا پر یہ امید خواہ موہوم ہی کیوں نہ ہو قائم کی جا سکے کہ وہ عالم انسانیت کے گرد منڈلانے والی ہلاکت کو رد کرنے کی ذمہ داری لے سکتی ہے؟ اور اس سلسلے میں ہم نے اپنا ناچیز خیال پیش کیا تھا کہ اب سے پچاس ساٹھ سال پہلے مشرق اوسط اور ہندوستانی مسلمانوں کے مطلع فکر سے ایک روشنی کی کرن پھوٹی تھی، مگر افسوس ہے کہ وہ بہت جلد سیاست کے گھنگھور بادلوں میں، جو چاروں طرف سے امڈ رہے تھے کھو کر رہ گئی۔

اب اس بحث کے احاطۂ نظر کے گرد چکر کاٹنے کے بعد ہم اسی مقام پر واپس آ گئے، جہاں سے چلے تھے۔ کیا تاریخ عالم کے اس نازک موڑ پر جہاں اہل مغرب کو، موت و زندگی کے بحران کا سامنا ہے اور خود ان کے ارباب بصیرت یہ محسوس کر رہے ہیں کہ وہ زیادہ دن تک انسانیت کی تہذیبی قیادت کا بوجھ نہیں اٹھا سکتے، اور زبانِ حال سے کہہ رہے ہیں:

کون ہوتا ہے حریف مئے مرد افگنِ عشق

کیا کوئی مشرقی تہذیبی جماعت، اس صلائے عام پر لبیک کہہ سکتی ہے؟ اس کے لیے ہم نے پہلی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ قوم مغرب کی اور خود اپنی تہذیبی صورت حال کے بارے میں معقول و معتدل نقطۂ نظر رکھتی ہو۔ اب ہم اس سوال کو، خود اپنی معلومات کی اور اس مضمون میں گنجائش کی کمی کو ملحوظ رکھتے ہوئے، صرف ہندوستانی مسلمانوں تک محدود رکھتے ہیں۔

آج مغربی تہذیب اور خود اپنی تہذیب کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر کیا ہے؟ مٹھی بھر مغرب پرستوں سے قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو بہ اثبات ہوش و حواس نہ سہی مگر صدق دل سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مغربی تہذیب ہرگز تہذیب کہلانے کی مستحق نہیں، بلکہ سراسر جاہلیت، وحشت اور بربریت ہے۔ اس کا طرز معاشرت وضع و لباس، اخلاق، آداب، فنون لطیفہ (جنھیں دراصل

فتنۂ عظیم کہنا چاہیے،) بلکہ یہ سبز قدم کی دیوزنگی بھیانک [illegible]
میں جنگلی قبیلوں کے ذہن [illegible] یہ اس کی زیبائش کے طریقوں سے بھی بدتر ہے
اس کے علوم خصوصاً سائنسی علوم، کفر و الحاد کے زہریلے چشمے ہیں جن کے چند
قطرے بھی ایمان و ایقان کے حق میں سم قاتل ہیں۔ اس کے صنعتی آلات صرف
احساسِ مروت ہی کو نہیں بلکہ ساری انسانی صفات کو کچل کر رکھ دیتے ہیں۔
اس کی صنعت و تجارت، دولت و ثروت، روحانیت کے لیے فرشتۂ مرگ اور
مادیت کی پیمبر ہے۔ اس کی جنگی طاقت اور سیاسی اقتدار، وہ شیطانی قوتیں ہیں
جو دین و دنیا کی ہلاکت کی علم بردار ہیں۔ غرض یہ وہ عفریت ہے جس کے سائے
سے بھی انسان خصوصاً مسلمان کو بچنا چاہیئے۔ یہاں تک تو ہم خیال ہیں، لیکن اگر
کوئی پوچھ بیٹھے کہ حضرت یہ تو بتائیے کہ جب تہذیب مغرب کا یہ سارا کارخانہ
ایک طلسم شیطنت ہے، اس کی ہر چیز ازلی اور ابدی لعنت ہے تو ہم میں سے
بہت سے لوگ مغربی علوم کیوں حاصل کرتے ہیں، مغربی وضع و لباس کیوں
اختیار کرتے ہیں، اور کیوں یہ خبریں سن کر خوشی سے جھوم اٹھتے ہیں کہ مسلم
ممالک بھی، اس روحانیت کش دولت و ثروت، ان انسانیت کش آلات و
اسباب، اس طاغوتی جنگی قوت اور سیاسی اقتدار کے حاصل کرنے میں، مغربی
ملکوں کے برابر ہونے بلکہ ان سے سبقت لے جانے کی کوششوں میں سرگرم ہیں،
تو ہمارے شدید باہمی اختلاف کا پردہ فاش ہو جاتا ہے۔ ہم میں سے اکثر یہ کہتے
ہیں کہ ہمارے اور ہمارے برادرانِ اسلامی کے یہ اقدام جوابی اقدام ہیں۔ اس
لیے کہ لوہے کو لوہا کاٹتا ہے، اور زہر کو زہر اتارتا ہے۔ اس کے برخلاف کچھ
بزرگ بے تامل یہ فتویٰ دیتے ہیں کہ جو لوگ بھی، خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ
ہوں، مغربی تہذیب کے ایک جز کو بھی اپنائیں گے تو ان کا شمار ابلیس کی
ذریات میں ہوگا اور ان کا حشر بھی وہی ہوگا جو ان شیاطین کا۔ چلیے چھٹی ہوئی،
آج کا انتہائی اہم اور پیچیدہ مسئلہ ایک جنبش لب میں حل ہو گیا۔

[illegible] مغربیت کے علاوہ مغربی و مشرقی تہذیب کا بے لاگ تقابلی مطالعہ کرنا چاہتا ہے، اس کے لیے سخت مشکل ہے۔ ایک طرف اسے یہ صریح حقیقت نظر آتی ہے کہ چاہے [illegible] میں مغربی تہذیب کی جڑوں کو گھن لگ گیا ہو، مگر روئے زمین پر اس کا تنا شاداب اور شاخیں بارآور نظر آتی ہیں۔
بلاشبہ بعض مغربی ملکوں میں، ارباب سیاست اور ارباب صنعت و تجارت کی بڑی اکثریت، شخصی اور قومی دولت و اقتدار کی ہوس میں مبتلا ہے اور خیانت اور بددیانتی مکر و فریب اور ظلم و جبر کی راہ میں بہت دور جا چکی ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ ان ملکوں کے دانشور طبقوں ہی میں نہیں بلکہ عوام میں بھی اتنی اخلاقی حس اور اخلاقی جرأت باقی ہے کہ جب کبھی موقع ملتا ہے تو وہ ان ننگِ انسانیت، قارونوں اور فرعونوں کا پردہ چاک کرنے میں اور ان کو کیفرِ کردار تک پہنچانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھتے۔ یقیناً ان ملکوں کے اونچے اور متوسط طبقے خصوصاً، اہل دانش کی بڑی تعداد دین و مذہب کیا کسی قسم کے روحانی تصورات اور اقدار پر عقیدہ نہیں رکھتی، مگر پھر بھی ان میں عام انسانی خوبیاں، یعنی خوش خلقی، خوش معاملگی، راست گوئی اور راست بازی، ہمدردی، امداد باہمی، ضبط اوقات اور ایفائے وعدہ، عزیزوں اور دوستوں، ملک و قوم کی وفاداری کی صفات بڑی حد تک موجود ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ لوگوں کو اس کا بھی شدید احساس ہے کہ جو مزمن امراض، یعنی اباحیت اور دولت و قوت کا ہوکا جو ان کے ارباب دولت و قوت کو لاحق ہو گئے ہیں، رفتہ رفتہ وبائی شکل اختیار کر کے پورے معاشرے میں پھیل سکتے ہیں اور صرف اس کی روحانی موت کا نہیں بلکہ اس کی جسمانی ہلاکت کا باعث بھی بن سکتے ہیں۔ وہ یہ بھی جانتے ہیں کہ اس وبا کو روکنے کے لیے محض عقلی مسلک انسانیت یا سائنسی معاشیات و عمرانیات کافی نہیں، بلکہ کسی اٹل وجدانی اور روحانی عقیدے کی ضرورت ہے اور ان کی ضرورت ان کی

اپنی مذہبی روایات سے پوری نہیں ہوتی چناں چہ وہ ایک اضطراب کے عالم میں مشرقی مذاہب بودھ مت، ہندو مذہب اور اسلام کی طرف تک رہے ہیں، اور بعض بچارے کم فہمی سے ان بازی گروں کے جال میں پھنس جاتے ہیں، جو کسی روایتی مذہب سے اپنا رشتہ نہیں جوڑتے، بلکہ خود ایک نئے روحانی مسلک کے بانی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اور اسی نفسیاتی شعبدہ بازی کو روحانی کرامات کا رنگ دے کر ان کی ضعیف الاعتقادی سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں اور انھیں دونوں ہاتھوں سے لوٹتے ہیں۔

ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ مضمون مغرب کے تہذیبی بحران کا محض ایک سرسری جائزہ ہے۔ اس کے بارے میں سو فیصدی کیا دس فیصدی بھی صحیح ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، لیکن شاید یہ کہنا بے جا نہ ہو کہ یہ ایک کوشش ہے، مغربی قوموں کی تہذیبی زندگی کے مطالعے میں ایک معقول اور معتدل نقطۂ نظر اختیار کرنے کی، جو سرسید، اقبال، ابوالکلام، محمد علی، حالی اور شبلی کے بعد پہلی بار کی جا رہی ہے۔ کاش ہندوستانی مسلمانوں میں کچھ اہل نظر پیدا ہوں، جو اس کوشش میں، خود اپنے ملک اور دوسرے مغربی اور مشرقی ملکوں کے غیر مسلم اربابِ فکر سے سبقت لے جا سکیں اور یہی نہیں بلکہ خود اپنی تہذیبی زندگی، اخلاقی اور ذہنی کمزوریوں کا بھی تحقیقی اور معروضی نقطۂ نظر سے مطالعہ کر سکیں تاکہ وہ بقراط کے اس قول کے، (جس کا اشارہ حالی کے نزدیک ان کی طرف تھا) مصداق نہ رہیں کہ وہ اپنے مرض کو آسان اور جو کچھ طبیب کہے اسے ہذیان سمجھتے ہیں۔ اگر ایسا ہو سکے تو اغلب ہے کہ وہ اس بحران کو جس سے دنیا کی ہلاکت کا خطرہ روز بروز بڑھ رہا ہے، دور کرنے میں سب سے پیش پیش ہوں۔ اس لیے کہ ان کے پاس ایک نسخۂ کیمیا موجود ہے، جسے وہ انتہائی عزت و احترام سے سینے سے لگائے ہیں، مگر یہ سلیقہ نہیں رکھتے کہ اسے، خود بھی استعمال کریں اور دوسروں کو بھی اس کے استعمال کی ترغیب دیں۔

آخر میں ہم دو چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور ان پر غور کرنے کی دعوت
دیتے ہیں، غالباً اس سے زیر بحث مسئلے کے سمجھنے اور اس کا حل سوچنے میں کچھ مدد
ملے۔ اقبال کی اصطلاح میں عقل اور خبر علم ظاہر کا نام ہے جو آج کل اہل مغرب کا حصہ
ہے اور عشق و نظر عرفانِ حقیقت کا نام ہے جو اہلِ مشرق خصوصاً مسلمانوں
کا مقصودِ حیات ہے۔ اقبال نے ان دونوں کے ظاہری تضاد کو دور کرنے اور
ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی اچھی سی کوشش کی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں:

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نظر بیگانہ نیست
لیکن ایں بیچارہ را آں ہمتِ مردانہ نیست

'ہمتِ مردانہ' سے ان کی مراد وہ ہمت ہے، جو ایک جست میں مقامِ 'علم' سے
مقامِ 'عرفان' تک، مقامِ 'خبر' سے مقامِ 'نظر' تک پہنچا دیتی ہے۔ وہ یہ بھی کہنا
چاہتے ہیں اور شاید کہیں کہا بھی ہے کہ اہلِ مشرق وہ ہمتِ مردانہ تو رکھتے ہیں
مگر آج کل وہ مقامِ 'خبر' ہی تک پہنچنے سے معذور ہیں، جہاں سے عرفان کی بلندی
تک جست کی جا سکتی ہے۔

دوسری چیز جس کی طرف ہمیں اشارہ کرنا ہے یہ ہے کہ ہمارے ہادیٔ اعظم
کی شان میں شاعر کہتا ہے ؏

از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد

ادھر امریکہ کے ایک مذہبی مصلح نے یہ کہا تھا کہ کسی قوم کو دنیوی دولت و ثروت
حاصل ہونا ایک علامت ہے اس امر کی کہ وہ قوم رحمتِ الٰہی سے فیضیاب
ہے۔ مگر دنیا کا المیہ یہ ہے کہ امریکہ اور دوسری مغربی قوموں نے دنیا کا دروازہ
تو کھولا، مگر دین کی کنجی سے نہیں، اور ہم نے اپنے ہادیٔ برحق کے عمل کے برخلاف
دین کی کنجی سے دنیا کا دروازہ کھولنے کے بجائے بند کر دیا۔ اس زمانے میں جب
مشرق و مغرب کا فصلِ مکانی مٹ رہا ہے اور سارا ربع مسکوں جغرافی حیثیت
سے ایک ہوتا نظر آ رہا ہے، کیا عجب ہے کہ دین کی کنجی اور دنیا کے دروازے

میں بھی فصل باقی نہ رہنے اور تہذیب عالم کے بارِ امانت کو سنبھالنے کا طریقہ یہ ہو جائے کہ اہلِ مشرق اور اہلِ مغرب کو اسے باری باری اپنے اپنے کندھے پر اٹھانے کی ضرورت نہ رہے بلکہ پورا عالمِ انسانیت مل کر توفیقِ الٰہی سے اسے اپنی پشت پر اٹھالے اور جب تک مشیت کو منظور رہے اٹھائے رہے۔

اسلام اور عہدِ حاضر کا چیلنج

پروفیسر سید عبدالوہاب بخاری

ترجمہ : صغریٰ مہدی

سولہویں صدی عیسوی میں یورپ میں عیسائیت :

یورپ میں سولہویں صدی کا زمانہ عیسائی مذہب میں ایک زبردست بحران کا دور سمجھا جاتا ہے۔ یہ عظیم مصلح مارٹن لوتھر (ولادت ۱۵۶۴ء) کا زمانہ تھا۔ ہم جانتے ہیں کہ عیسائی مذہب کی اصلی تعلیمات میں توحید کا عقیدہ مرکزی حیثیت رکھتا تھا۔ مگر حضرت مسیح کی بعثت کے سو سال کے اندر، مختلف وجوہ کی بنا پر، جن کا ذکر کرنا یہاں ضروری نہیں ہے، ان کو خدا کا درجہ دیدیا گیا، اور کیتھولک چرچ ان کے ساتھ ساتھ حضرت مریم کی پرستش پر اصرار کرنے لگا۔ اس عظیم پیغمبر اس "امن کے تاجدار" کو جس کی زندگی عجز و انکسار کا قابلِ تقلید نمونہ تھی، جس کا قول تھا کہ "درندوں کے لئے بھٹ ہیں، لومڑی کے لیے ماند، مگر اس غریب فرزندِ آدم کے لئے سر چھپانے کی کوئی

[illegible]

رومن ڈیوتا جیوپیٹر[1] اور اپالو[2] کو یہ درجہ مل سکتا ہے تو پھر حضرت مسیح کو کیوں نہ ملے ؟ چرچ کے رہنماؤں کے پیش نظر یہ مصلحت تھی کہ اس طرح اہل یورپ حضرت مسیح کو پیشوا کی حیثیت سے مان لیں گے۔ اس عقیدے کے خلاف جرمنی کے مارٹن لوتھر نے صدائے احتجاج بلند کی۔ وہ چاہتا تھا کہ عیسائی مذہب کو بعد کے الحاقات سے پاک کر کے از سر نو اس کی خالص شکل میں لے آئے۔ صرف یہی نہیں بلکہ پوپ کی عصمت کا معاملہ اس سے زیادہ اہم تھا۔ مروجہ عقائد کے مطابق سارے عیسوی کلیسا کی عنان حکومت ایک فرد واحد اور پادریوں کے سلسلۂ مدارج کے ہاتھ میں دیدی گئی تھی۔ جن کو اختیارات پوپ کی طرف سے ملے ہوئے تھے۔ چنانچہ اس زمانے میں سائنس دانوں اور مفکرین کو اپنے نتائج فکر کے اظہار کی پاداش میں اپنی جانیں قربان کرنا پڑیں۔ اس کی نمایاں مثال گلیلیو اور کوپرنیکس ہیں جو عزت و احترام کے بلند ترین درجے کے مستحق ہیں۔ ان ہی خیالات کے خلاف احتجاج (پروٹیسٹ) کے بنا پر اس کے پیرو پروٹسٹینٹ اور یہ تحریک پروٹسٹینٹ ازم کہلائی۔ ہمیں مارٹن لوتھر اور ان کے ساتھیوں کے جانبازی کے کارنامے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ چرچ کی لوح پر زریں حروف میں کندہ ہیں۔ ان شہیدوں نے اپنے خون سے چرچ کے باغ کو سینچا اور لوتھر کی قربانیاں رائیگاں نہیں گئیں اس نے یورپ کو تعصب اور کٹرپن کی زنجیروں سے نجات دلائی۔

مسلم معاشرہ کے طرز فکر کا سرسری جائزہ :

آج اسلام تاریخ کی اسی سولھویں صدی سے گزر رہا ہے۔ اور اس کے سہرِ فنڈل

۱۔ روم کا سب سے بڑا دیوتا

۲۔ شعر و نغمہ اور حسن کا دیوتا

کے اندازِ فکر میں دوبارہ کٹرپن پیدا ہو گیا ہے۔ اگرچہ اس حد تک اور اس پیمانے پر نہیں، جیساکہ اس زمانے میں یورپ میں تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خوش قسمتی سے اسلام میں اس کا سوال ہی نہیں اٹھتا کہ پیغمبر اسلام کو خدا کا درجہ دیدیا جائے۔ یہ اور بات ہے کہ چند صوفیوں نے علانیہ اور خفیہ طور پر اس کی کوشش کی۔ کیونکہ رسول اللہ نے جو کلمہ مسلمانوں کو سکھایا، اس نے پرزور الفاظ میں یہ اعلان کیا کہ "خدا کی ذات کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں ہے اور محمدؐ محض اس کے رسول ہیں"۔ چنانچہ آں حضرت کی الوہیت کا عقیدہ اسلامی دنیا میں جڑ نہیں پکڑ سکا۔ اسلامی دنیا میں کسی میں جرأت نہیں کہ کھلم کھلا یہ کلمہ زبان پر لائے۔ اگر کوئی شخص چاہے کتنی ہی ہوشیاری سے سوفسطائی انداز میں ایسی بات کہے، تو یہ بات جاہل سے جاہل مسلمان بھی برداشت نہیں کرے گا۔ اسی طرح مسلمانوں کے عقیدہ میں کسی شخص کی معصومیت کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ خواہ وہ کتنا ہی واجب تعظیم کیوں نہ ہو۔ ہاں ایک اسلامی فرقہ ضرور اپنے پیشواؤں کو معصوم مانتا ہے۔ غرض اسلام میں ذہنی اصلاح کا کام بہ نسبت سولہویں صدی کے زیادہ آسان ہے۔ مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ آج مسلمانوں میں اسی قسم کے کٹرپن کے آثار نمایاں طور پر نظر آ رہے ہیں۔ اگرچہ اسلام کو اس پر فخر ہے کہ وہ کسی ایسے طبقے کے وجود کا روادار نہیں ہے جو خدا اور بندوں کے درمیان واسطہ کا کام دے۔ یہ بات اپنی جگہ صحیح ہے مگر پھر بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مذہب اور معاشرے میں علماء کو کم و بیش وہی حیثیت اور اقتدار حاصل ہو گیا ہے۔ اس کے کیا وجوہ ہیں۔ یہ ہمیں اسلامی طرز فکر کے ارتقاء میں تلاش کرنا ہوگا۔ ہمیں معلوم ہے کہ صحابہ کرام، تابعین، تبع تابعین یہاں تک کہ ان کے بعد آنے والے علماء نے بھی جس خلوص اور تن دہی سے علم و فضل اور زہد تقویٰ کے ساتھ اسلام کی خدمت کی، اس کی مثال ملنا ناممکن ہے۔ ہمیں (فقہ اسلامی کے) ان چاروں مکاتب فکر کے بانیوں کی خدمات کا علم بھی ہے یعنی امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام ابن حنبل۔ اور ان گراں قدر خدمات کا بھی علم ہے جو امام بخاری اور دوسرے

[illegible]
ہو چکا۔ امام غزالی کے کارنامے بھی ہمارے سامنے ہیں جنھوں نے
ایک متکلم کی حیثیت سے اسلام کے اصولوں کی فلسفہ و منطق کی روشنی میں تشریح کی۔
تاریخ اسلام میں ایسی بے شمار ہستیاں گذری ہیں، صرف قرون اولیٰ میں یا مشرق اوسط
ہی میں نہیں بلکہ ہر زمانے اور ہر ملک میں جہاں جہاں اسلام کی اشاعت ہوئی تھی۔
ظاہر ہے کہ ان علماء نے یہ خدمات کسی بدلے یا صلے کی خواہش میں نہیں انجام دی
تھیں، لیکن انھیں اپنی پرخلوص خدمات کا صلہ عزت و احترام کی شکل میں ملا جس کے
یہ حضرات مستحق تھے۔ ان کے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کی بنا پر معاشرے میں ان کا
اثر و اقتدار بڑھتا گیا۔ مگر الحمد للہ انھیں معصومیت کا درجہ کبھی نہیں دیا۔ یہ نکتہ
امام ابوحنیفہ کے ایک قول سے بہت اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ کسی موقع پر انھوں
نے کہا تھا کہ اگر ان کے دونوں شاگرد ابو یوسف اور محمد دونوں شریعت کے کسی
مسئلے میں ان کی رائے سے اختلاف کریں، تو یقیناً ان کے (امام ابوحنیفہ) کے فیصلے
کے مقابلے میں ان دونوں کے متفقہ فیصلے کو ترجیح دینی چاہیئے۔ اس سے معصومیت
کے تصور کی صریحی تردید ہوتی ہے۔ انسان خطا و نسیان کا پتلا ہے اور خطا سے
بری صرف اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کا فرمان ہے، جو وحی کے ذریعہ ہم تک
پہنچا ہے اس میں کسی کو شکایت کا موقع نہیں ہے۔ جن بزرگوں نے اپنے آپ
کو علم اور دین کی خدمت کے لئے وقف کر دیا ہے۔ انھیں معاشرے میں
عزت و احترام حاصل ہے، مگر یہ ہرگز نہ ہونا چاہیئے کہ انھیں معصومیت کا
درجہ دیدیا جائے اور دینی مسائل میں ان کے ہر قول کو قول فیصل سمجھا جائے۔
یہ تو اسلامی فکر کے ارتقاء کی سراسر غلط تعبیر ہے اور مزید ترقی کی راہ میں سنگ
گراں ہے۔ اس طرح تو یہ گھٹ کر رہ جائے گا اور اس کے لیے آگے قدم بڑھانا قطعی
ناممکن ہو جائے گا۔ مسلم معاشرے میں بدقسمتی سے یہ صورت حال پیدا ہو گئی ہے۔
حضرت عمر نے اس نکتہ کو جان لیا تھا کہ زندگی نام ہے ترقی کا، اور
زندگی میں تغیر ہی وہ اصول ہے جو کبھی نہیں بدلتا:

مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے سارے نظریۂ زندگی میں تبدیلیاں ضروری ہے
زندگی نام ہے مسلسل ترقی کا اور تغیر ہی وہ اصول ہے جو کبھی نہیں بدلتا۔ اسلام کو
ہر زمانے میں زندہ رہنا ہے، اور وہ رہے گا تو اس لئے کہ وہ ایک ایسے طرز زندگی
کی تعلیم دیتا ہے، جو بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کی راہ پر چلانے میں معاون ہوتا
ہے۔ اس لیے زمانے کے حالات سے مطابقت پیدا کرنا بھی ناگزیر ہے

قرون اولیٰ ہی میں خلیفۂ ثانی حضرت عمر کے عہد خلافت میں اس میں حالات زمانہ
سے مطابقت پیدا کرنے کی اشد ضرورت محسوس ہونے لگی تھی اور انہیں زمانے کے
تقاضے کو سمجھ کر متعہ، طلاق، نکاح اور جنگ میں حاصل ہونے والے مال غنیمت یہاں
تک کہ محصول سے متعلق قوانین میں دور رس تبدیلیاں کرنی پڑیں۔ اس کے علاوہ
خود آں حضرت کے زمانے میں متعہ نکاح وغیرہ کے بارے میں حالات کے مطابق
چھوٹی چھوٹی تبدیلیوں کی اجازت تھی۔ کیونکہ یہ ایک عبوری اور ایک انقلابی دور
تھا۔ یہ صورت حال خلیفۂ اول حضرت ابوبکر کے زمانے میں بھی جاری رہی۔ مگر
حضرت نے دیکھا کہ معاشرے میں استقلال کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے اور متعہ کی ضرورت
نہیں رہی ہے، اسی لئے اسلام میں بعض شرائط کے ساتھ ایک سے زیادہ بیوی
رکھنے کی اجازت ہے، انھوں نے صورت حال کا جائزہ لیتے ہوئے اس کو
ناجائز قرار دے دیا۔

دوسری مثال یہ ہے کہ آں حضرت کے زمانے میں گھوڑے رکھنے پر
ٹیکس نہیں لگتا تھا۔ مگر جب ایران، شام اور مصر کو مسلمانوں نے فتح کر لیا،
اور گھوڑوں کی تجارت بہت بڑھ گئی تو حضرت عمر کو محسوس ہوا کہ اب گھوڑے
قابل محصول املاک میں داخل ہو گئے ہیں، اس لئے آپ نے گھوڑوں پر
محصول لگا دیا۔ اسی طرح اسلام کے ابتدائی زمانے میں، شراب کو حرام قرار دیا گیا
تو اس کے ساتھ شراب کے برتنوں کو رکھنے کی بھی ممانعت کر دی
گئی (ایام جاہلیت میں عرب قوم شراب نوشی کے لا علاج مرض میں شدت سے

گئی تھی اس وقت یہ حکم دیا گیا تاکہ برتن کو دیکھ کر لوگ شراب کا دھیان
نہ جائے۔ حضرت عمر نے دیکھا کہ لوگ شراب کے رسیا نہیں رہے ہیں تو آپ
نے حکم دے دیا کہ شراب کے برتن رکھنا ناجائز نہیں ہے۔ یہ حضرت عمر ہی تھے جنھوں
نے عدلیہ اور انتظامیہ کو الگ الگ کیا۔ اس لیے کہ انھوں نے ان خطرات کو بھانپ
لیا تھا جو عدلیہ اور انتظامیہ کو ایک شخص کے اختیار میں ہونے سے پیش آسکتے تھے۔
انھوں ہی نے یہ اعلان کیا تھا کہ زمین اس کے جوتنے اور بونے والے کی ملکیت
ہے۔ یہ قوانین زراعت میں ایسی اصلاح تھی جو عصر جدید کی خصوصیت سمجھی
جاتی ہے۔ اسلام کے زبردست انقلاب کے بعد معاشرے میں اس قدر تبدیلی آچکی
تھی کہ حالات کا ازسرِ نو جائزہ لینا ان قوانین میں تبدیلیاں کرنا ناگزیر ہوگیا تھا حضرت
عمر کے بارے میں یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ وہ رسول اللہ کی مرضی
اور منشاء کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ آپ کی ایک اور حدیث نقل کی گئی ہے کہ
رسول اللہ نے فرمایا کہ "میرے بعد اگر کوئی نبی ہوتا تو عمر ہوتے لیکن میرے
بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔"

جب بنو امیہ کی حکومت قائم ہوئی تو انھوں نے اسلام کے تعزیری قوانین
میں بعض تبدیلیاں کیں۔ مثلاً قزاقی کی سزا ہاتھ کاٹنے کے بجائے قید مقرر کی گئی۔
اس لیے کہ اسلام کی حکومت دنیا کے دور دراز ملکوں میں قائم ہونے کے بعد
شریعت تعزیری میں وقتی حالات کے مطابق تبدیلی ہونا ضروری ہوگیا تھا۔ ہاتھ
کاٹنے کی سزا اسلام میں یہودی شریعت کے اس اصول سے اخذ کی گئی تھی کہ
ہاتھ کے بدلے ہاتھ دانت کے بدلے دانت وغیرہ۔

سنت جاریہ کے مطابق اسلام کے شریعت تعزیری کے اس نئے رخ کو سندِ
قبولیت حاصل ہوگئی جبکہ یہ دور تابعین کا (صحابہ کے بعد آنے والے لوگوں) کا تھا۔
یہ یقینی بات ہے اگر یہ لوگ اس تبدیلی کو اسلام کی روح کے منافی سمجھتے تو اس
کی مخالفت میں کسی قسم کی قربانی سے دریغ نہ کرتے۔ غرض تبدیلی زندگی کا اٹل

۔ بعض صورتوں میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک قدیم رواج جو اس عہد کے
ی اچھا ہو اور اس خاص زمانے کے تقاضوں کے مطابق ہو، لیکن
مانہ سے اور معاشرے کی تبدیلیوں کی وجہ سے غیر ضروری بلکہ مضر بن جاتا
عمرانیات کا مسلمہ اصول ہے، مثال کے طور پر منو کے دھرم شاستر میں
ینوں" کے اصول ممکن ہے منو کے زمانے کے معاشرے کے مناسب
یکن اب ان کو فرسودہ بلکہ مضر سمجھا جاتا ہے۔ ٹینی سن نے بالکل صحیح

:

"پرانا نظام بدل جاتا ہے اور اس کی جگہ نیا نظام آتا ہے۔
خدا کی مرضی مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے، تاکہ
کوئی "اچھا رواج" دنیا میں ابتری اور بدحالی نہ پیدا
کر سکے۔"

اچھا رواج" کے الفاظ بہت معنی خیز ہیں۔ بعض رسوم کسی زمانے میں ممکن
چھے ہوں، اسی لیے ان کو رواج دیا گیا ہو لیکن جب یہ موقع و محل کے مناسب
تو معاشرے کے لیے مضر ثابت ہوں گے۔

ے کو مذہب سے مطابقت پیدا کرنا چاہیئے یا مذہب کو معاشرے سے :

ان مصلحتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم اس ناگزیر نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مسلمانوں
، اصول معاشرت میں چند تبدیلیاں کرنا ضروری ہیں۔
اب اہم ترین سوال یہ اٹھتا ہے کہ مذہب معاشرے سے مطابقت پیدا
ے یا معاشرہ مذہب سے؟ در اصل مذہب کی ضرورت اس لیے ہے
معاشرے کی تشکیل کرے، کیونکہ اس کا بنیادی اصول معاشرے کی فلاح و
ہے۔ قرآن میں آں حضرت کو یہ ہدایت کی گئی کہ وہ یہ اعلان کریں:
"میں اس کے سوا کچھ نہیں چاہتا کہ جہاں تک مجھ سے ممکن ہے

(معاشرے کی) اصلاح کروں اور میرے لئے فرمانِ الٰہی کے سوا کوئی چیز مشعل راہ نہیں ہے۔ اسی سے مجھے یہ ہدایت و توفیق حاصل ہے۔ اور میں اسی سے رجوع کرتا ہوں۔" (۱۱۰/۸۸)

اس آیت میں صاف صاف کہدیا گیا ہے کہ مذہب کا مقصد معاشرے کی فلاح و بہبود اور اصلاح ہے۔ اس سے یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ جیسے دن کے بعد رات کا آنا لازمی ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ مذہب کو معاشر کے تقاضوں کو سمجھ کر اس سے مطابقت پیدا کرنا ہے تاکہ وہ اسے اپنے دائرۂ اثر میں رکھ سکے۔ نہیں تو یہ خطرہ ہے کہ معاشرہ الحاد اور اس سے پیدا ہونے والی خرابیوں کا شکار ہوجائے۔ اس خطرے سے معاشرے کو بچائے رکھنا مذہب کا کام ہے۔ یہ خود اس کے بقا کے لئے ضروری ہے اور اس کے لئے کسرِ شان نہیں ہے۔ بلکہ یہ اس بات کی دلیل اور اس کے لئے وجہ وجود ہے اس لیے یہ سوال اٹھنا کہ مذہب کو معاشرے کے ساتھ تبدیل ہونا چاہیئے یا معاشرے کو مذہب کے ساتھ، یہ سوفسطائیت کے سوا کچھ نہیں۔ آں حضرت کی اس ہدایت پر غور فرمائیے جو ابوہریرہ سے مروی ہے:

"تم لوگ اس زمانے میں زندگی بسر کر رہے ہو کہ اگر میں نے تمھیں جو ہدایات دی ہیں، ان کے دسویں حصّے کو بھی ترک کردو تو برباد ہوجاؤ گے، مگر ایک وقت ایسا آئے گا کہ اس کے دسویں حصّے پر بھی عمل کروگے تو تمھاری نجات کے لیے کافی ہوگا۔"

ترمذی شریف جس کا شمار "صحاح ستہ" میں ہوتا ہے اور جسے اسلام میں مستند سمجھا جاتا ہے یہ روایت اس میں درج ہے۔ ذرا سوچئے آں حضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اسلامی عمرانیات کے بارے میں کس قدر دور رس نظر رکھتے تھے اب اس میں کس کو شبہ ہوسکتا ہے کہ مذہب کے لیے معاشرے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ دراصل اگر اسلامی معاشرے کے ارتقاء پر حضرت عمر کے عہدِ خلافت سے لے کر تابعین اور تبع تابعین کے زمانے تک نظر ڈالی جائے

تو یہی رجحان نظر آتا ہے اور پھر آں حضرت کی اس حدیث سے جو صحیح ترمذی میں نقل کی گئی ہے اس پر مہر تصدیق ثبت ہو جاتی ہے۔

روایت پرستی کی طرف "روشن خیال" مسلمانوں کا رویّہ :

مسلم معاشرے میں روایت پرستی کا رنگ بہت گہرا ہے۔ مسلمانوں کے روشن خیال طبقہ میں علاوہ اور غیر ذمہ داری کی باتوں کے یہ سرگوشیاں بھی سنائی دے رہی ہیں کہ "روایت پرستی کے لاعلاج مرض سے، اگر تمھیں ترقی کرنا ہے تو دور ہی رہو" دراصل یہ مایوسی اور بیزاری کی آواز ہے۔ اگر یہ صورت حال یوں ہی رہی تو مسلم معاشرہ مذہب سے قطع تعلق کرلے گا، کیونکہ اس کے نزدیک مذہب کے معنی روایت پرستی کے ہیں۔ اس کا فوری اور شدید خطرہ ہے اور اس کے نتائج بہت مہلک ثابت ہوں گے۔ لوگوں کی نظروں میں خود مذہب کا احترام باقی نہیں رہے گا اور وہ اس کی رہنمائی سے محروم ہو کر بے پتوار کی ناؤ کی طرح بہتے پھریں گے۔ جبکہ غیر مذہبی قوتیں اپنے کام میں برابر معروف ہیں۔ اس لیے یہ خطرہ بے بنیاد نہیں ہے کہ مسلم معاشرہ اگر سرے سے لامذہب نہیں تو غیر اسلامی قوتوں کا شکار تو ہو ہی جائے گا۔ اس لیے ہمیں اسے اس خطرہ سے بچانا ہے کہ وہ اسلام کے دائرۂ اثر میں رہے۔ ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ روایت پرستی کے مقابلے میں اسلام زیادہ ضروری ہے۔ روایت پرستی اسلام کے مختلف طرز ہائے فکر میں سے ایک ہے۔ روایت پرستی وقتی چیز ہے جبکہ اسلام حقیقی اور دائمی۔ راسخ العقیدگی کی بنیاد رسولؐ اور صحابہ کی سنت اور اجماع (مسلمان علماء کا کسی ایک بات پر متفق ہونا) جسے سنتِ جماعت کہتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا اسلام کو ایک معین شکل دینے میں بہت بڑا حصہ ہے۔ ورنہ مذہب میں مرور زمانہ سے انتشار پیدا ہو جاتا۔ وہ محض چند فرسودہ رسموں تک محدود ہو کر رہ جاتا۔ تاریخی نقطۂ نظر سے ان گراں قدر خدمات سے جو اس نے انجام دی ہیں، انکار نہیں کیا جا سکتا

ہے [illegible] اس کا اصل [illegible] ہو جائے گا

اچھی رسم کو اس کا موقعہ نہیں دینا چاہیے کہ وہ دنیا میں خرابی پھیلائے اور جو خود اسلام کو نقصان پہنچائے بیٹی کو روکنا چاہیے اگر وہ ماں کو نقصان پہنچائے۔"

سنتِ رسول ترقی کی راہ دکھاتی ہے :

اسلام کی خوش قسمتی یہ ہے کہ رسول خدا نے "سنت جاریہ" کا ذکر کیا ہے جیسے "میری سنت اور میرے صحابہ کی سنت"۔ صحابہ کرام نے اس سنت کو تابعین کی طرف منتقل کر دیا، ان بزرگوں نے تبع تابعین کی طرف منتقل کیا۔ یہ سلسلہ اسلام میں تیسری صدی تک جاری رہا۔ یہ ماننا پڑے گا کہ عصر جدید میں امام ابوحنیفہ، امام بخاری اور امام غزالی جیسی عظیم المرتبت ہستیاں ہونا محال ہے۔ مگر اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا ہے اور اصولاً اسے کھلا رہنا چاہیئے۔ ممکن ہے کہ کوئی مرد خدا پیدا ہو جو اس کا پوری طرح اہل ہو۔ اٹھارویں صدی کے آخر میں جیسے ہندوستان میں شاہ ولی اللہ پیدا ہوئے جنھوں نے "حجۃ اللہ البالغۃ" تصنیف کی۔ وہ دراصل ہمارے لیے ایسے ہی تھے جیسے اسلام کے کلاسکی عہد میں امام غزالی۔ رسالت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے۔ جو لوگ اس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ جاہل اور دروغ گو ہیں۔ مگر اجتہاد کا دروازہ اب بھی کھلا ہے، اور ہمیشہ کھلا رہے گا۔ مسلمان کہتے ہیں کہ اسلام ایک عالمگیر مذہب ہے اور ہر زمانے کے لیے ہے۔ پھر اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اجتہاد یعنی سنت جاریہ کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند ہو چکا ہے۔ تو پھر یہ دعویٰ تو قابل قبول نہیں ہے۔ جبکہ حدیث نبوی یہ ہے کہ آں حضرت نے اپنے عزیز صحابی مسعود ابن جبل کو رخصت کرتے وقت یہ فرمایا تھا کہ "اگر ان کے سامنے کوئی ایسا مسئلہ پیش آئے جس میں قرآن اور حدیث میں واضح حکم نہ ملے، تو وہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی ذاتی قوت فیصلہ سے کام لیں۔"

اس سے یہ بات اچھی طرح صاف ہو گئی کہ آں حضرت کی سنت ترقی پذیر سنت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ رسول اللہ کی سنت ہمیشہ ہمارے لیے نمونہ کا کام دے گی کیونکہ یہ سنت رسول اللہ اور ان کے صحابہ کی سنت ہے۔ ہمیں یہ مدنظر رکھنا چاہیئے کہ اس نے اسلام کی تشکیل کی، پھر بھی ہمیں وقت کی ضرورتوں کا لحاظ بھی کرنا چاہیئے اور اس میں (سنت) تھوڑی بہت ترمیم کرنی چاہیئے تاکہ مسلم معاشرے کا مجموعی شیرازہ بندھا رہے۔ ورنہ آگے چل کر معاشرے میں انتشار اور بے عقیدگی پیدا ہو جائے گی، اور اس صورت میں روایت پرستی ایک ڈھونگ ہو کر رہ جائے گی۔ اس خطرے سے بچنا ضروری ہے اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ آں حضرت کے دور رس اصول سے پورا فائدہ اٹھایا جائے جنھوں نے فرمایا تھا "اگر کوئی شخص میری ہدایات کے دسویں حصے پر بھی عمل کرے گا تو بھی یہ اس کی نجات کے لیے کافی ہوگا" رسولؐ کی آنکھ آنے والے زمانے کو دیکھ رہی تھی۔ مگر یہ تبدیلیاں حکومت کے فرمان سے نہیں ہونی چاہئیں، معاشرہ کی اصلاح کا کام خود جماعت کو کرنا چاہیئے خصوصاً مسلمانوں کی جماعت پر یہ ذمہ داری یقینی طور پر خصوصاً علماء پر جو رائے عامہ کی تشکیل کرتے ہیں عائد ہوتی ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ترقی پذیر سنت پر جس کی بنیاد آں حضرت کی سنت پر ہے، عمل ہونا چاہیئے۔ یہ الفاظ میں نے جان بوجھ کر کہے ہیں۔ جماعت کو اپنے قدیم مثالی نمونے سے یعنی آں حضرت کی سنت، جو آں حضرت، ان کے صحابہ، تابعین اور جانشینوں کی عقل و دانش کا نچوڑ ہے، نہیں ہٹنا چاہیئے۔ جو ماضی سے اپنا ناتا توڑنے کی کوشش کرتے ہیں، ان کا کہیں ٹھکانہ نہیں ہے۔ ہم کو سنت جاریہ میں ان امور میں جو بنیادی نہیں ہیں، وقت کے تقاضوں کے مطابق ضروری تبدیلیاں کرنی چاہئیں جیسی کہ چوتھی صدی کے بعد تک ہوتی رہیں۔ یہی وقت کی ضرورت بھی ہے اور عصر جدید کا تقاضا بھی۔

پردہ اور تصویر کھنچوانا آجکل مسلمانوں کے لیے بے چینی کا سبب ہے:

آجکل مسلمانوں کی زندگی سے دو مثالیں لے کر ہم اپنے نقطۂ نظر کو شاید واضح کرسکیں۔

سب سے پہلے ہم اس نزاعی مسئلے کو لیتے ہیں جو بہت زیادہ موضوع بحث رہا ہے یعنی پردے کا مسئلہ۔ اس رواج کا تاریخی پس منظر ہے۔ مدینہ میں مسلمان یہودیوں کے ساتھ رہتے تھے۔ ان لوگوں کی آں حضرت سے شدید مخالفت تھی اس لیے کہ یہ رسول اللہ کا طرز فکر بدلنے میں کامیاب نہ ہوسکے تھے۔ یہ لوگ مسلمان مردوں سے تو کچھ نہ کہتے لیکن جب مسلمان عورتیں باہر نکلتیں تو ان سے ہنسی مذاق کرتے۔ بنو نضیر ایک یہودی قبیلہ تھا جو سنار کا کام کرتا تھا، اس کا معاملہ اس ذیل میں آتا ہے۔ ایک مسلمان لڑکی یہودیوں کی دکان پر گئی۔ انھوں نے اس کے ساتھ جو سلوک کیا، اس کا ذکر تاریخ میں آچکا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں اور یہودیوں میں لڑائی کی نوبت آگئی۔ آں حضرت نے عین وقت پر دخل دے کر معاملہ کو رفع دفع کیا۔ اسی سلسلے میں قرآن کی یہ آیت نازل ہوئی جو بہت اہم ہے:

> "اے نبی اپنی بی بیوں اور اپنی لڑکیوں اور مومنین کی عورتوں سے کہدو کہ (باہر نکلتے وقت) اپنے چہروں اور گردنوں پر اپنی چادروں کا گھونگھٹ لٹکا لیا کرو یہ ان کی (شرافت کی) پہچان کے واسطے بہت مناسب ہے، تو انھیں کوئی چھیڑے گا نہیں۔ خدا بخشنے والا اور مہربان ہے۔" (سورۃ ۳۳، آیت ۵۹، پارہ ۲۲، کلام اللہ مترجمہ فرمان علی مطبوعہ نظامی پریس لکھنؤ)

حسب ذیل آیتیں بھی اسلامی پردے کی نوعیت کو ظاہر کرتی ہیں:

"(اے پیغمبر) مسلمان مردوں سے کہدے: (عورتوں کے سامنے

آئیں تو اپنی نگاہیں نیچی رکھیں۔ اور اپنے ستر کی حفاظت سے غافل نہ ہوں۔ یہ ان کے لیے زیادہ پاک نفسی کا طریقہ ہوگا۔ وہ جو کچھ بھی کرتے ہیں اللہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔"

"اور (اسی طرح) مسلمان عورتوں سے بھی کہدے: (مردوں کے سامنے آئیں تو) نگاہیں نیچی رکھیں۔ اور اپنے ستر کی نگہداشت سے غافل نہ ہوں، اپنا بناؤ سنگھار لوگوں کو نہ دکھائیں۔ مگر ہاں! اس قدر کہ (لازمی طور پر) دیکھنے میں آتا ہے۔ اپنے سینوں پر اوڑھنی کا پلا ڈالے رہیں۔" (سورۃ ۲۴، پارہ ۱۸، سورۂ نور، آیت ۳۰-۳۱، ترجمان القرآن جلد چہارم ساہتیہ اکیڈمی نئی دہلی)

مذکورہ بالا آیتوں میں اہم بات یہ ہے کہ مردوں اور عورتوں دونوں کو پاک بازی کی تلقین کی گئی ہے۔ جہاں تک عورتوں کا تعلق ہے کہ ان سے کہا گیا ہے کہ وہ اپنے سینہ پر چادر ڈال لیں اور اپنی زینتوں کو چھپالیں۔ اس سے کوئی بھی معقول آدمی انکار نہیں کرسکتا کہ یہ حکم شرم وحیا کے لحاظ سے ضروری ہے۔ بلاشبہ اسلام میں دونوں جنسوں کے بے باکانہ اختلاط کی ممانعت ہے۔ اسی لیے ان احکامات کا یہ منشا ہے کہ سوائے قریبی عزیزوں کے غیر مردوں کی نظر عورتوں کی زینت پر نہیں پڑنا چاہیئے۔ تاکہ معاشرے میں بدعنوانی پیدا نہ ہو، کوئی سمجھدار آدمی ان احکامات سے انکار کرسکتا ہے؟ مگر آجکل پردے کے نام پر مسلمانوں میں جس قسم کا پردہ رائج ہے وہ نہ تو ان مذکورہ بالا آیتوں کے مطابق ہے، نہ اس زمانے کے سماجی حالات سے مطابقت رکھتا ہے، جو آں حضرت اور ان کے صحابہ کے زمانے میں تھے۔ اس قسم کے پردہ نے تو آگے چل کر اور اس کے بعد بہت رواج پایا جب پردہ بلند درجے کی نشانی سمجھا جانے لگا۔ مذکورہ بالا آیتوں میں اشارتاً و کنایتاً بھی اس کی ممانعت نہیں ہے کہ عورتیں کام کاج کے لئے بھی باہر نہ نکلیں اور جو یہ آیت ہے کہ "پورے جسم کو (سوائے ان حصوں کے

جو قدرتی طور پر نظر آتے ہیں) ڈھانپ کر باہر نکلیں" یہاں ان حصوں سے مراد چہرہ اور ہاتھ ہیں۔ حج کے زمانے میں مکہ میں عورتوں کو چہرے کھلے رکھنے کی تاکید ہے، تاکہ وہ آسانی سے پہچانی جاسکیں، ورنہ اس عظیم الشان ہجوم میں بدمزگی اور انتشار پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔ جو فعل بھلا حج میں جائز سمجھا جائے وہ عام حالات میں ممنوع کیوں ہو؟ ہم سب یہ جانتے ہیں کہ عورتیں رسول اللہؐ کی خدمت میں بیعت کرنے آتی تھیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ایک اجتماع میں جب حضرت عمرؓ عورتوں کو بھاری مہر نہ لینے کی تلقین کر رہے تھے تو اس پر ایک عورت نے مجمع سے اٹھ کر اعتراض کیا تھا۔ جب اسلام کے عروج کا زمانہ تھا، تو عورتیں مردوں کے ساتھ نماز باجماعت ادا کرتی تھیں۔ یہ ضرور ہے کہ مسجد میں ان کے لیے الگ جگہ مخصوص ہوتی تھی۔ یہاں تک کہ آج بھی مقدس اسلامی شہروں یعنی مکہ و مدینہ میں یہی رواج ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے یہاں جو پردے کی سختی ہے وہ کس قدر بے جا ہے۔ اس ایک مثال سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رسم ورواج کس طرح مذہب پر غالب آجاتے ہیں۔ جس قسم کا پردہ آج کل مسلمانوں میں رائج ہے۔ وہ ہندوستان کے قدیم زمانے کی شان وشوکت کی یادگار ہے۔ جب اونچے طبقہ کی مسلمان خواتین باہر آنا پسند نہیں کرتی تھیں۔ آجکل جو پردے کا طریقہ ہے وہ حکمران ہندو خواتین میں بھی رائج تھا۔ اسی لئے مذہب اور رسم ورواج کے فرق کو جتنی جلد سمجھا لیا جائے اتنا ہی بہتر ہوگا۔ اور خاص طور سے جب ہمارے سامنے، اس فرق کو سمجھنے کے لئے رسول اللہ صلعم کی سنت، اور صحابہ کی سنت سے واضح شہادتیں بھی موجود ہیں۔

اسی لیے میں نے خاص طور سے "سنت جاریہ" یا ترقی پذیر سنت پر زور دیا ہے۔ جس کی بنیاد رسول اللہ کی سنت پر ہے۔ اس طرح ہم قرآن وسنت کی روشنی میں اپنے ماضی کو محفوظ رکھ سکیں گے۔ اسلامی معاشرے کو بچانے کا ایک یہی طریقہ ہے۔ ورنہ روایت پرستی بے لس ہو کر تکتی رہے گی، اور معاشرہ وقت

وقت کے دھارے میں بہہ جائے گا۔ اگر کسی نظام کو زندہ رہنا ہے تو اس میں صحت مند تبدیلیاں اور نئی چیزوں کو قبول کرنے کی قوت ہونی چاہئے۔ حیاتیات کا یہ مسلّمہ اصول ہے کہ جسم نامی اس چیز کو ترک کر دیتا ہے جس کی ضرورت نہ ہو اور جو قائم بند ہو اس کو ہضم کر لیتا ہے۔ اور جو چیز حیاتیات کی رو سے صحیح ہو وہ عمرانیات پر بھی صادق آتی ہے۔ آج ضرورت ہے کہ ہم وسیع الخیالی سے کام لیں اور اپنے ذہن کو خود پسندانہ رجحانات سے پاک کریں جو عام طور پر ہماری قوت فیصلہ میں فتور پیدا کر دیتے ہیں اور پورے سماج کے مفاد کو ان سے نقصان پہنچتا ہے۔

تصویر کھنچوانا :

اب ہم اس مسئلے پر بحث کریں گے جو نسبتاً کم اہم ہے۔ یعنی اسلام میں تصویر کھنچوانا جائز ہے کہ نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ آں حضرت عام طور پر تصویر کھنچوانے خصوصاً انسانوں کی تصویر کشی ناپسند فرماتے تھے۔ اس مسئلے کے پیچھے "شرط" تھی (جیسا کہ فقہ میں بیان کیا گیا ہے) اسلام میں ہر قسم کی بت پرستی کو ناجائز قرار دیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ مصوری کو بھی ممنوع کر دیا گیا۔ اصل میں یہ حکم خاص موقع و محل کے لیے تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح شراب کے ساتھ ان برتنوں کو بھی رکھنے کی ممانعت کر دی گئی تھی، جن میں شراب رکھی جاتی تھی۔ مگر رسول اللہ کے انتقال کے تھوڑے ہی عرصے بعد حضرت عمر نے شراب کے برتنوں کے استعمال پر سے پابندی ہٹالی۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ اب "شرط" باقی نہیں رہی تو "مشروط" بھی نہیں رہا۔ اب جب اس کا کوئی اندیشہ نہیں ہے کہ قوم پھر بت پرستی کی طرف چلی جائے گی۔ اس لیے جب وہ وجہ ہی نہیں رہی، جس کی وجہ سے پابندی لگائی گئی تھی تو اب تصویر کشی پر بھی کوئی پابندی نہیں رہنی چاہیئے۔

قوم کے اپنا رسم و رواج میں پہلے ہی بہت سی تبدیلیاں آگئی ہیں۔ اور پھر ہم نے جن تبدیلیوں کا ذکر کیا ان میں کوئی بھی ایسی نہیں ہے، جس سے

مذہب اسلام کو کوئی خطرہ ہو۔ اس طرح کے کٹرپن کو چھوڑ دینا ایک ضروری قدم ہوگا جس سے سنت کا احترام بڑھ جائے گا۔ ایسا کٹرپن جس میں دنیا کی لوچ نہ ہو اس سے وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جو سنت کے پیش نظر تھا کہ لوگوں میں انتشار پیدا نہ ہو اور وہ انھیں کم و بیش اپنے قابو میں رکھے۔ وقت کا تقاضا ہے کہ رسول اللہ کی سنت پر عمل کیا جائے۔ اس سے دو مقصد پورے ہو سکیں گے ایک یہ لوگوں کا سنت سے تعلق باقی رہے گا اور عملی و ذہنی تبدیلیوں کی گنجائش بھی رہے گی۔

رسول اللہ کی اس حدیث سے جسے ابوہریرہ نے روایت کیا ہے اور جسے امام ترمذی نے قابل قبول سمجھا ہے۔ ہمارے علماء اور دوسرے اہل نظر کے ذہن نئے طرز فکر کے لیے تیار ہو سکیں گے۔ یہ حدیث اس کی مستحق ہے کہ اس کو دہرایا جائے، تاکہ اس طرح کے حالات میں جو وقتاً فوقتاً پیش آتے ہیں ہماری رہنمائی ہو سکے۔

مجھے امید ہے کہ ہمارے معزز قارئین اس کے عمرانیاتی پہلوؤں پر غور فرمائیں گے اور اس کے گہرے مطالب کو ذہن نشین کر لیں گے۔ ابوہریرہ کی بیان کی ہوئی حدیث یہ ہے:

> "تم جس زمانے میں رہ رہے ہو اس میں اگر کوئی میری ہدایات کے دسویں حصے کو بھی ترک کر دے گا تو وہ تباہ ہو جائے گا۔ اور ایک زمانہ وہ آئے گا کہ اگر کوئی اس کے دسویں حصے پر بھی عمل کرے گا تو وہ سلامت رہے گا۔"

عمرانیات کا کتنا گہرا اور اہم اصول اس کے اندر موجود ہے اور بدلتی ہوئی دنیا میں نئی صورت حال پر اس سے کس قدر روشنی پڑتی ہے۔

قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی نوعیت اور اہمیت

(۱)

مولوی محمد رشاد اصلاحی

قرآن مجید میں نظم و ترتیب کا مسئلہ ہمیشہ مفسرین کے غور و فکر کا مرکز رہا ہے اور
موضوع کے متعلق جہاں تک ہمیں معلوم ہے ان کی تین رائیں ہیں: ایک یہ کہ
ن مجید ایک غیر منظم، غیر مربوط اور منتشر کلام ہے، اس لئے کہ وہ تھوڑا تھوڑا
نجما) مختلف حالات اور اوقات میں نازل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح
جو مجموعہ تیار ہوگا اس میں کسی نظم و ترتیب کی جستجو کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا۔ اس
ۂ نظر کے علمبردار شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام (م ۶۶۰ھ) اور علامہ شوکانی
۱۲۵۵ھ) وغیرہ جیسے اکابر اہل علم ہیں۔ شیخ الاسلام کا خیال ہے[۱]: "قرآن مجید بیس سال
، زیادہ طویل مدت میں مختلف حالات کے اندر گوناگوں احکام لیکر نازل ہوا ہے، اس
جس کا نزول اس طرح ہوا ہو، اس میں کسی قسم کا ربط و نظم تلاش کرنے کے کوئی معنیٰ
یں ہیں۔" علامہ شوکانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور تفسیر فتح القدیر میں نظم قرآن کے متعلق
ا خیال اس طرح ظاہر فرمایا ہے[۲]: "تفسیر قرآن کے سلسلہ میں بعض مفسرین نے ایک

ایک ایسا علم ایجاد کیا ہے، جو نہ صرف غیر ضروری، بے سود اور لاحاصل ہے، بلکہ اس کا تعلق ان امور سے ہے جن پر گفتگو کرنے کی ممانعت آئی ہے، یعنی انھوں نے قرآن مجید کی موجودہ آیتوں اور سورتوں میں مناسبت اور ربط بیان کرنے کی کوشش کی ہے جو تمام تر تکلفات پر مبنی ہے اور علانیہ قرآن کے ساتھ ناانصافی ہے۔"

دوسری رائے یہ ہے کہ قرآن مجید ایک منظم اور مربوط کلام ہے اور اس کی موجودہ ترتیب میں ایک نہایت ہی وسیع اور حکیمانہ مناسبت پائی جاتی ہے۔ اس نقطۂ نظر کے قائلین میں ایک تو ابوبکر نیشاپوری (م ۳۲۴ھ) ہیں جن کے متعلق علامہ سیوطی (م ۹۱۱ھ) نے لکھا ہے[۳]: "سب سے پہلے جس شخص نے علم مناسبت کو ظاہر کیا وہ ابوبکر نیشاپوری ہیں۔" ان کے علاوہ امام فخرالدین رازی (م ۶۰۶ھ)، امام ابن جریر طبری (م ۳۱۰ھ) قاضی ابوبکر بن عربی (م ۵۴۳ھ)، علامہ ابوجعفر بن زبیر شیخ ابی حیان (م ۸۰۷ھ)، شیخ برہان الدین بقاعی (م ۸۸۵ھ)، علامہ مخدوم مہائمی (م ۸۳۵ھ) اور مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۳۶۲ھ) وغیرہ جیسے اساطین علم وفن بھی اس نقطۂ نظر کے قائل ہیں ان میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی فہم کے مطابق قرآن مجید کی آیتوں میں نظم و ربط پیدا کرنے کی انتہائی کوشش کی اور اس علم کو فن تفسیر کا ایک عظیم فن قرار دیا۔ امام رازی اپنی مشہور تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں[۴]: "قرآنی حکمتوں کا بڑا حصہ اس کے نظم و ترتیب میں پوشیدہ ہے۔" قاضی ابوبکر بن عربی اپنی کتاب "سراج المریدین" میں لکھتے ہیں[۵]: "آیات قرآنی کے باہمی تعلق کو اس طرح سمجھنا کہ وہ ایک مسلسل اور مربوط کلام کے قالب میں ڈھل جائیں ایک عظیم الشان علم ہے۔" علامہ مہائمی نے اپنی تفسیر "تبصیر الرحمان وتیسیر المنان" کے مقدمہ میں نظم پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے[۶]: "یہ نظم ہی کی برکت ہے کہ میں اس کی روشنی میں اس کتاب کے اندر ایسے نادر نکتے جمع کر سکا جن کو مجھ سے پہلے کسی جن و انس نے ہاتھ نہیں لگایا تھا۔" شیخ ولی الدین ملوی نظم قرآن کے متعلق فرماتے ہیں[۷]: "جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید کی آیتوں میں نظم و ربط اس لئے تلاش کرنا نہیں چاہیئے کہ وہ مختلف وقتوں میں مختلف حالات کے تحت نازل ہوئی ہیں وہ غلط کہتے ہیں، صحیح بات یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیتیں نزول کے

اعتبار سے بلاشبہ مختلف اوقات سے جو مختلف زمانوں میں واقع ہوئے ہیں متعلق ہیں؛ لیکن اپنی موجودہ ترتیب کے لحاظ سے وہ بالکل مطابق حکمت ہیں"۔ علامہ ابوجعفر نے اپنی کتاب "البرہان فی ترتیب سور القرآن" میں قرآن مجید کی سورتوں کی موجودہ ترتیب میں جو مناسبت ہے اس پر روشنی ڈالی ہے اور علامہ برہان الدین بقاعی کی نظم الدرر فی تناسب الآی والسور، علامہ سیوطی کی تناسق الدرر فی تناسب السور"[9] کا موضوع بھی قرآن کی آیتوں اور سورتوں میں نظم اور مناسبت کا بیان ہے۔ اس سلسلہ کی ایک اور قابل ذکر کتاب شیخ منور بن عبدالحمید لاہوری (م ۱۱۱۱ھ) کی الدر النظیم ہے جس میں قرآن کی آیتوں اور سورتوں کے اندر ترتیب و مناسبت کو بیان کیا گیا ہے محترم مصنف نے اپنی یہ کتاب قلعہ گوالیار کے قید خانہ میں تصنیف کی تھی![1]

دور آخر میں مولانا تھانوی نے بھی مناسبت فی الآیات کے موضوع پر "سبق الغایات فی نسق الآیات" نامی ایک کتاب تصنیف کی۔ اور اپنی تفسیر بیان القرآن میں جا بجا آیات کے اندر ربط بتانے کا التزام فرمایا ہے۔

تیسرے یہ کہ نہ صرف قرآن مجید کی آیتوں اور اس کی سورتوں کی ترتیب میں ایک مناسبت پائی جاتی ہے بلکہ اس کی آیتیں اور سورتیں ایک ایسے جامع اور وسیع نظام کے تحت واقع ہیں جس نے اس کی ہر سورۃ کو ایک حکیمانہ خطبہ بنا دیا اور اس کی چند سورتوں کے ہر مجموعہ کو مربوط ابواب کے قالب میں ڈھال دیا ہے اور اس طرح پورا قرآن مجید شروع سے آخر تک بلحاظ سورت بھی اور بلحاظ آیت بھی ایک مرتب، مربوط اور منظم کلام ہے اور اس کی تمام سورتیں اور سورتوں کی تمام آیتیں باہم ایک دوسرے سے اس طرح جڑی ہوئی ہیں کہ اگر اس میں سے کوئی سورۃ یا کسی سورۃ کی کوئی آیت نکال دی جائے یا کسی سورۃ کی کسی آیت کو مقدم یا مؤخر کر دیا جائے تو اس کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ قرآن کی سورتوں اور سورتوں کی آیتوں میں صرف ربط ہی نہیں ہے بلکہ یہ ربط ایک ہی نظام کے تحت ہے جو پوری سورۃ کو اور اسی طرح چند سورتوں کے ہر مجموعہ کو کسی ایک مرکزی مضمون پر اس طرح متحد اور

منظم کیے ہوئے ہے کہ ان میں سے کسی کو اس کی جگہ سے ہٹایا نہیں جا سکتا گویا قرآن مجید کا علم نظام ایک ہار ہے اور اس کی سورتیں اور آیتیں اس ہار کے موتی ہیں اگر ہار ٹوٹ جائے تو ظاہر ہے تمام موتی بکھر جائیں گے اور اگرچہ اس کا ہر موتی انفرادی حالت میں بھی بجائے خود انمول ہوگا لیکن ہار کی شکل میں قلب و نظر کے لئے جذب وکشش کی جو ہمہ گیر رعنائی اور گیرائی اس میں تھی وہ اس کے ٹوٹ جانے کے بعد دیدۂ ودل کو کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟

قرآن مجید میں نظم و ترتیب کے متعلق یہ آخری نقطۂ نظر برصغیر کے عظیم مفسر ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے اور غالباً اس تحقیق میں ان کا کوئی شریک وسہیم نہیں ہے۔(۱۱)

مولانا فراہی نے نظم قرآن سے متعلق اپنے بیشتر خیالات اپنی کتاب "دلائل النظام" میں جمع کر دیے ہیں یہ کتاب دائرہ حمیدیہ نے شائع کر دی ہے، تفصیل کے طالب کو اس کی طرف مراجعت کرنی چاہیے لیکن سلسلۂ کلام کی رعایت سے اس تیسرے خیال کی توضیح میں مولانا فراہی رحمۃ اللہ علیہ (م ۱۳۴۹ھ مطابق ۱۹۳۰ء) کے بعض اہم اور ضروری خیالات کا خلاصہ اس جگہ دے دینا مناسب ہم سمجھتے ہیں۔ مولانا نے "مناسبت" اور "نظام" میں جو فرق ہے اس طرح اظہار خیال فرمایا ہے(۱۲): "یوں تو آیتوں اور سورتوں میں ربط و تناسب کے موضوع پر بعض علماء کی تصنیفات موجود ہیں مگر ان میں سے کسی نے نظم قرآن کے متعلق کوئی بحث کی ہو مجھے اس کا علم نہیں ہے۔ حالانکہ ان دونوں میں کھلا ہوا فرق ہے۔ تناسب علم نظام کا ایک جزء ہے۔ ان کے درمیان اگر تناسب معلوم بھی ہو جائے تو اس سے پورے کلام پر وہ روشنی نہیں پڑتی جو اسے معنوی وحدت کے رشتہ میں پرو کر اس کو ایک مستقل کلام کی حیثیت دے سکے۔ تناسب کا طلبگار عموماً اس مناسبت کے کھوج لگانے کی زحمت نہیں اٹھاتا بلکہ مجرد مناسبت پر خواہ وہ کسی قسم کی ہو قناعت کر لیتا ہے، دوسرے اس رشتے کو ہاتھ سے چھوڑ دینے کا اکثر یہ نتیجہ بھی ہوتا ہے کہ ہر آیت میں کھینچ تان کر ایک مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور

کوئی نہ کوئی مناسبت قائم ہی کر دیتا ہے حالانکہ سرے سے ان متبادر آیات میں کوئی تعلق
ہوتا ہی نہیں، بلکہ نظم کلام کے مطابق پاس والی آیت اس آیت سے متصل ہوتی ہے جو
اس کی قبل والی آیت سے بہت دور واقع ہوتی ہے۔ یہی وجہ
ہے کہ امت کے بعض ذہین علماء اس طرح کی آیتیں میں جب کوئی معقول اور مناسب تناسب
نہ پا سکے تو انھوں نے تناسب ہی کا انکار کر دیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح کی آیتیں
قرآن میں بہت ہیں جو اپنے پاس والی آیتوں سے کوئی ربط و اتصال نہیں رکھتیں بلکہ
ان میں کھلا ہوا اقتضاب پایا جاتا ہے اور عموماً اس طرح کی مشکلات سے انھیں مقامات
پر سابقہ پیش آتا ہے جہاں کوئی آیت یا آیتوں کا کوئی مجموعہ اپنے پاس والی آیت سے
بہت دور کسی دوسری آیت سے متعلق ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم نظام سے ہماری مراد یہ ہے کہ سورۃ کی تاویل اس طرح کی
جائے کہ پوری سورۃ ایک کلام کے قالب میں ڈھل جائے اور وہ سورۃ اپنی سابق و لاحق
سورتوں سے جو باعتبار نظم اس سے دور پہلے یا پیچھے واقع ہوں مربوط ہو جائے۔ جس طرح
بعض آیتیں بطور جملہ معترضہ کے آ جاتی ہیں اسی طرح بعض سورتیں بھی بیچ میں بطور جملہ معترضہ
کے آتی ہیں۔ اس نکتہ کو نگاہ میں [illegible] قرآن پر غور کرو تو تمہیں سارا قرآن ایک کلام منظم
کی شکل میں نظر آئے گا اور شروع سے آخر تک اس کے تمام اجزاء میں نہایت ہی محکم و
منضبط مناسبت و ترتیب معلوم ہوگی۔ اس تفصیل سے واضح ہوگیا کہ علم نظام
اجزاء کی ترتیب و مناسبت کے علم کے علاوہ ایک اور علم ہے جو اس سے کہیں زیادہ
ارفع و اعلیٰ ہے۔" ایک دوسرے مقام پر مولانا نے جہاں نظم کے اجزائے ضروریہ کا
ذکر کیا ہے نظام پر ان لفظوں پر روشنی ڈالی ہے[۱۳]: "نظام سے ہماری مراد یہ ہے کہ سورتوں
کے معانی کی تصویر اس طرح اپنی اصلی صورتوں کے قالب میں ڈھل جائے کہ ہر سورۃ کی
ایک متعین اور مشخص شکل بن جائے پس اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر سورۃ کے تمام
معانی باہم دگر ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہوں، اور ان سب کا ہدف کوئی ایک
ہی موضوع یعنی عمود ہو، اور ان کے اندر وحدانیت بھی پائی جاتی ہو، جب کسی کلام
میں یہ اوصاف جمع ہو جاتے ہیں، تو خود بخود ایک شخص یعنی متعین شکل بن جاتی ہے"

[illegible] حصہ کے آئینے میں اس نظم کے حسن و جمال کے نظارے [illegible] گئے ہیں۔

اس موقع پر وحدانیت سے مولانا کی کیا مراد ہے اس کی توضیح بھی ضروری ہے مولانا فرماتے ہیں: "جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ صحیح نظام کے تحت جو کلام ہوگا، اس میں عمود یعنی کسی مرکزی مضمون کا ہونا ضروری ہے جو اس پورے کلام کا مدار ہوگا اس لئے نظام کے ایک طالب کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے وہ سورۃ کے پھیلے ہوئے مضامین پر غور و تأمل کر کے اس کے عمود یعنی مرکزی موضوع کو پکڑنے کی کوشش کرے تاکہ وہ مرکز جس کی طرف اس سورہ کی ایک ایک آیت کا رخ ہے اس کی نگاہ میں آجائے۔ اس مرکز کے مل جانے کے بعد صاف نظر آنے لگے گا کہ سورۃ کی تمام آیتیں ایک ہی ہار میں گندھی ہوئی ہیں اور ان میں غایت درجہ کا اتحاد ہے، پس وحدانیت سے مراد سورہ کا وہ نظام ہے جو اس کے اندر عمود کو متعین کرتا ہے، اس کی مختلف آیتوں میں ربط پیدا کر کے پوری سورۃ کو وحدانیت کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔

لیکن وحدانیت، مناسبت اور ترتیب کے لحاظ سے ہر کلام یکساں نہیں ہوتا۔ بالکل ممکن ہے کہ کسی کلام میں وحدانیت تو پائی جاتی ہو لیکن وہ تناسب و ترتیب کے لحاظ سے بالکل خالی ہو مثلاً آپ نصائح کی کتاب لکھیں اور اس میں وہ تمام اقوال جو دین سے، اخلاق سے، معاشرت سے، سیاست سے متعلق ہوں، ان سب کو بغیر کسی ترتیب کے جمع کر کے رکھ دیں تو اگرچہ اس کتاب میں کوئی موزوں ترتیب تو نہ ہوگی لیکن اسے وحدت موضوع یا وحدانیت سے خواہ وہ کتنی ہی کمزور کیوں نہ ہو خالی بھی نہیں کہا جائے گا اس لئے کہ اس کا تعلق نصائح سے ہے اور یہ ایک بات اس کتاب کی شخصیت کو ممیز کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے اس میں کسی قسم کی کوئی مناسبت و ترتیب نہ ہو۔

ہاں اگر آپ اسی کتاب کو مختلف ابواب میں تقسیم کر کے ہر باب کے نیچے صرف

انھیں اقوال کو جمع کر دیجئے جو اس باب سے متعلق ہوں تو آپ کی یہ کتاب متناسب الاجزاء تو ہو جائے گی لیکن اس کی وحدانیت پھر بھی کمزور رہے گی۔ اس کی ایک شکل اور ہے اور وہ یہ کہ تمام ابواب کے نصائح کو الگ الگ ایک جامع قصہ کے پیرایہ میں اس طرح لکھیں کہ وہ اپنے باب کی ساری باتوں کو اپنے اندر لے لے ایسی صورت میں ہر باب کے اندر اگرچہ ایک نہایت عمدہ وحدانیت پیدا ہو جائے گی لیکن پوری کتاب کی وحدانیت پھر بھی کمزور رہے گی لیکن اگر اس کتاب کے ابواب کے مرتب کرنے میں ایک باب سے دوسرے باب کی مناسبت کا پورا لحاظ رکھا جائے اور مکمل کتاب اسی انداز پر ترتیب دی جائے تو اگرچہ ہر باب کے تحت اپنے موضوع کے اعتبار سے ایک تناسب کے ساتھ ایک ہی طرح کی باتیں ہوں گی لیکن بایں ہمہ پوری کتاب اپنے نظم کے اعتبار سے کامل اور مکمل ہو گی۔"

مختصر یہ کہ کسی کلام میں حسن نظام اسی وقت پایا جائے گا جبکہ اس نظام کی ترتیب بھی عمدہ ہو، تناسب بھی موزوں ہو اور وحدانیت بھی منضبط ہو۔

عمود یعنی مرکزی موضوع کے متعلق امام فراہی کا خیال ہے[۵] "اگر کسی نے کسی سورہ کا عمود معلوم کر لیا تو اس کو اس سورہ کے نظام کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہو گی، عمود کا علم دراصل نظم کے گنج مخفی کی کلید ہے لیکن اس کا حصول کچھ آسان نہیں ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ خود سورۃ کے مضامین پر بار بار غور کیا جائے اور اس کے علاوہ آس پاس کی سورتوں کا بھی اور ان سورتوں کا بھی جو زیر غور سورہ سے متماثل ہوں پوری دقت نظر کے ساتھ مطالعہ کیا جائے اور ان کے مطالب پر بار بار نگاہ ڈالی جائے اس اہتمام کے بغیر کسی سورہ کا عمود معلوم کرنا نہایت دشوار ہے عمود کی روشنی جب مل جاتی ہے تو اس سے پوری سورہ جگمگا اٹھتی ہے اور سورۃ کی ہر آیت انگوٹھی کے نگینے کی طرح اپنی اپنی جگہ پر جڑ جاتی ہے اس کے بعد پوری سورہ کا حسن نظام اس طرح نگاہوں کے سامنے بے نقاب ہو جاتا ہے کہ کسی آیت کی کمزور تاویل کے لئے کوئی گنجائش سرے سے باقی ہی نہیں رہتی۔ عمود سورہ، نظم کلام اور ربط آیات کی روشنی میں صرف اسی

معانی کو تسلیم کر سکتا ہے جو سیاق و سباق کے لحاظ سے ارجح اور اثبت ہو۔"
ایک دوسرے مقام پر مولانا عمود کی اہمیت اور نظام سورۃ میں اس کی ضرورت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں[16]: "صحیح کلام کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایک عمود (یعنی موضوع) ہو جو اس کلام کا محور و مرکز ہے۔ اس لئے ایک طالب علم کے لئے بے حد ضروری ہے کہ وہ سب سے پہلے اس کلام میں پورے تامل کے ساتھ غور کرے تاکہ اس میں جو روح گردش کر رہی ہے وہ اس کی گرفت میں آسکے، تامل کی ضرورت اس لئے ہے کہ مثلاً تم ایک سورۃ پڑھتے ہو تو تمھیں اس میں مختلف مطالب نظر آتے ہیں اور تمھیں کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ اس کا عمود کیا ہے؟ اور یہ خطبہ کس موضوع پر دیا گیا ہے؟ اس لئے ناگزیر ہے کہ تم بار بار سورۃ کے مطالب پر غور کرو اس غور و فکر کے بعد تمھیں ایک ایسی معرفت حاصل ہوگی جو کلام کے مختلف اجزاء میں ان کے باہمی اتصال کی طرف تمھاری رہنمائی کرے گی اور تمھیں بتائے گی کہ اس کے ہر جز کا رُخ کس کل کی طرف ہے۔"
یہ ہے ترجمان القرآن علامہ فراہی رحمۃ اللہ علیہ کے فلسفۂ نظام قرآن کا مختصر خلاصہ۔
مولانا فراہی کے ان خیالات کو پڑھنے کے بعد آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ ہمارے اسلاف نے قرآن کے اندر نظم و ربط کی جو بنیاد ڈالی تھی علامہ نے اس کو کس طرح ایک فن کی حیثیت دے کر اس ذرہ کو آفتاب بنا دیا ہے۔ ہم عصر علماء میں جن کو اس موضوع سے ذرا بھی دلچسپی ہے سب نے اس کا اعتراف کیا ہے اور کھلے دل سے علامہ کی اس عالمانہ تحقیق کی داد دی ہے۔ اس مختصر مقالہ میں اس قسم کی تمام رایوں کو ذکر کرنے کی تو گنجائش نہیں ہے۔ البتہ جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کے ایک فاضل استاذ شیخ احمد حسن کی رائے کا ذکر شاید یہاں نامناسب نہ ہو جو موصوف نے "دلائل النظام" پڑھنے کے بعد ظاہر فرمائی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے[17]: "امام فراہی نے جس علم نظام کا انکشاف فرمایا ہے وہ درحقیقت وہ علم مناسبت نہیں ہے جو ہمارے اسلاف کی فکر و نظر کا محور و مرکز رہا ہے بلکہ یہ علم ایک بہت ہی جامع علم ہے۔ مولانا فراہی کا علم نظام سلف کے علم تناسب سے کہیں زیادہ وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ یہ علم نظام صرف

آیتوں کے درمیان تناسب ہی کو نہیں بتاتا بلکہ ہر سورۃ کو شروع سے آخر تک ایک حسین قالب میں ڈھال دیتا ہے۔"

پچھلے مباحث پر ایک نظر

اب ہم ان تینوں نقطہائے نظر پر جن کی تفصیل پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے، اختصار کے ساتھ الگ الگ گفتگو کرنا چاہتے ہیں تاکہ قرآن میں نظم و ترتیب کی نوعیت سمجھنے میں قارئین کرام کو آسانی ہو۔

جہاں تک پہلے نقطۂ نظر کا تعلق ہے اس کا ضعف بالکل واضح ہے، ایک ایسی کتاب جو انسانی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کے لئے آئی ہو، اور جس کی مخاطب اول ایک ایسی فصیح و بلیغ قوم ہو جو اپنے مقابلہ میں ساری دنیا کو عجم یعنی گونگا کہتی تھی وہ صرف چند منتشر احکام کا بے ربط مجموعہ ہو کسی طرح سمجھ میں آنے والی بات نہیں ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ قرآن نے اپنے انھیں حکیمانہ پیغامات اور معجزانہ کلام کے ذریعہ ایک قلیل مدت میں اس قوم کو زمین سے اٹھاکر آسمان پر پہنچا دیا جو بظاہر ناقابل اصلاح تھی، تو کیا یہ عظیم انقلاب بغیر دلوں کی دنیا بدلے ہوئے مجرد احکام و فرامین کے ذریعہ پورا ہوگیا؟ اور کیا دلوں کی دنیا ایک بے ربط اور غیر منظم کلام سے بھی بدلا کرتی ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر اس کتاب حکیم کو چند احکام کا ایک منتشر، بے ربط اور بے نظم مجموعۂ کلام قرار دینا کتنی حیرتناک جسارت ہے۔ کیا جن لوگوں نے یہ بات کہی ہے وہ خود اپنی تقریر اور تحریر کے متعلق بھی یہ بات پسند کرتے ہیں کہ وہ غیر مربوط اور مختل النظام کہلائی جائے؟

رہا یہ سوال کہ پھر شیخ الاسلام عزالدین بن عبدالسلام وغیرہ جیسی یگانۂ روزگار شخصیتوں نے قرآن میں نظم کا انکار کیوں کیا تو ہمارے نزدیک اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی: قرآن مجید اگرچہ بیشتر مقامات میں نظم و ترتیب کے لحاظ سے بالکل واضح ہے لیکن اس میں کچھ مقامات ایسے بھی ہیں جہاں ایک طالب نظم عاجز رہ جاتا ہے اور کوئی بات بنائے نہیں بنتی، ایسی صورت میں صحیح شکل تو یہ تھی کہ قرآن میں نظم و ترتیب کا انکار نہ کیا جاتا بلکہ

[illegible] نظم [illegible] علاوہ جہاں جہاں [illegible] قرآن [illegible] اپنے [illegible]
لیا جاتا لیکن ان بزرگوں نے غالباً یہ خیال کیا کہ پورے قرآن میں نظم و ترتیب کا دعویٰ
کرنا اور پھر اس دعویٰ کو اس کے بہت سے مقامات میں ثابت نہ کر سکنا خود قرآن کے
اعجاز کو داغدار کرنا ہے اس لئے انھوں نے سرے سے اس کے انکار کر دینے ہی میں
عافیت سمجھی اور اس کا بالکل انکار کر دیا۔

دوسرا نقطۂ نظر پہلے نقطۂ نظر کی بالکل ضد ہے، یہ قرآن کو ایک منظم اور مربوط کلام سمجھتا ہے اور اس کی ترتیب میں حکیمانہ مناسبت کا قائل ہے جیسا کہ امام رازی کا یہ قول "قرآنی حکمتوں کا بڑا حصہ اس کے نظم و ترتیب میں پوشیدہ ہے" اس سے پہلے آپ پڑھ چکے ہیں۔ لیکن اس نقطۂ نظر کے حامیوں نے قرآن مجید میں نظم و ترتیب کے متعلق جن حقائق کا انکشاف کیا ہے وہ بیشتر ادبی لطائف اور علمی نکات پر مشتمل ہیں، قرآن فہمی سے ان کا تعلق بہت کم ہے اور اسی وجہ سے اس کی جہانگیری کلام کے ایک ایک گوشہ تک نہ پہنچ سکی بلکہ وہ سمٹ کر صرف ایک مخصوص دائرہ میں محدود ہو کر رہ گئی اور اس کا فیضان عام نہ ہو سکا۔

امام رازی کا جو مرتبۂ فضل و کمال امت کے اندر مسلم ہے اس سے ہر شخص واقف ہے اور اس کے علاوہ وہ قرآن کے اندر نظم و ترتیب ماننے والوں میں بھی جو بلند مقام رکھتے ہیں وہ بھی کسی سے پوشیدہ نہیں ہے لیکن بایں ہمہ فضل و کمال، اپنے کلامی مباحث پر جب وہ گفتگو کرتے ہیں تو صرف اپنے حریف کو نیچا دکھانے کے لئے آیتوں کے وہ معانی بیان کرتے ہیں جن کا نہ تو آیتوں کے سیاق و سباق سے کوئی تعلق ہوتا ہے اور نہ خود ان آیتوں کی ترتیب اور اس کے نظم سے اس کا کوئی لگاؤ۔ اسی طرح ان کے مخالفوں کا بھی یہی حال ہے کہ وہ بھی اپنے خود ساختہ معتقدات کی تائید میں قرآن مجید کی آیتوں کو کمال بے دردی کے ساتھ سیاق و سباق سے الگ کر کے اور ان کے نظم و ترتیب کے تقاضوں سے بے پروا ہو کر ان کا بے دریغ استعمال کرتے ہیں اور ذرا نہیں سوچتے کہ آخر قرآن اپنے الفاظ کے دروبست میں، جملوں کی ترتیب میں اور تسلسل بیان میں خود کیا چاہتا ہے؟ ہمارے صوفیہ نے بھی قرآن کی جو تفسیریں لکھی

ہیں، ان کا حال بھی علیمی کی تفسیر سے کچھ [illegible] نہیں ہے۔ طوالت مانع ہے ورنہ اس طرح کی کچھ دلچسپ مثالیں اس موقع پر پیش کرنے کو جی چاہتا تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یہ تو شبہ محسوس کیا کہ قرآن مجید میں نظم و ترتیب ضرور موجود ہے لیکن ان کے ذہن میں چونکہ اس کا کوئی واضح خاکہ نہ تھا۔ اس لئے انھوں نے آیتوں کے درمیان محض تناسب کے علم کو ہی کافی سمجھا اور اسی پر قانع ہو گئے اور اس طرح یہ علم ایک خاص حد سے آگے نہ بڑھ سکا۔

تیسرا نقطۂ نظر در اصل دوسرے نقطۂ نظر کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ سلف نے علم مناسبت کی جو بنیاد ڈالی تھی، اس نقطۂ نظر کے بانی نے اسی کو ایک قصر دلکشا بنا دیا۔ مناسب ہوگا اگر اس جگہ ہم اس نقطۂ نظر کی بعض بنیادی باتیں ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کر دیں۔ اس سے آپ کو قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی نوعیت کے سمجھنے میں بھی آسانی ہوگی۔

قرآن کی تفسیروں کو پڑھنے والے جانتے ہیں کہ ان میں بعض بعض آیتوں کے دس دس اور بیس بیس مفہوم بیان کیے گئے ہیں اور بعض لفظوں کے تو چالیس تک معانی بتائے گئے ہیں، ظاہر ہے کہ جب کسی لفظ یا جملے کے مفہوم اور معانی اور مفہوم اس قدر کثیر الاطراف ہوں گے تو اس کے حقیقی معنی تک رسائی اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور ہوگی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید کی تاویل و تفسیر میں بے شمار مفاہیم جو باہم صرف مختلف ہی نہیں بلکہ متضاد بھی ہوتے ہیں بہ کثرت ملتے ہیں اور اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ جس نے جس قول کو چاہا اپنا ماخذ بنا کر قرآن کے خلاف اس کی تبلیغ شروع کر دی۔ اور اس طرح رفتہ رفتہ امت کے اندر بے شمار فرقے اور جماعتیں پیدا ہو گئیں، اور وہ امت جو کبھی ایک بنیان مرصوص کا درجہ رکھتی تھی، مختلف ٹولیوں میں بٹ کر پارہ پارہ ہو گئی۔

اس افسوس ناک صورت حال کا علاج صرف یہی ہے کہ پہلے اس کے اصلی سبب کو دور کیا جائے۔ جب تک اس کی علت دور نہ ہوگی مریض کا مرض سے نجات پانا ناممکن ہوگا۔ اس لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے اس سرچشمۂ فساد کو بند کیا جائے جہاں سے یہ سوتے نکلتے ہیں یعنی قرآن کو بجائے تفسیروں کے خود قرآن سے پڑھا جائے اور اس طرح پڑھا

[illegible] طرح صرف کتاب کے مطابق صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین پڑھا کرتے تھے۔
ہم نے تاریخ کی کتابوں میں پڑھا ہے کہ جب تک قرآن کو صرف کتاب و سنت کی روشنی میں پڑھا گیا اس نے اپنے پڑھنے والوں کے قلب و نظر کو یکساں نور بخشا اور سب نے اس کی آیتوں کے ایک ہی معنیٰ سمجھے۔ مگر جب نگاہوں پر دوسری عینکیں بھی چڑھالی گئیں تو ایک آیت کی بے شمار تاویلیں نکلنے لگیں اور وہ خواب جو واقعی بڑا سہانا تھا، تعبیروں کی کثرت کی وجہ سے خواب پریشاں بن گیا۔

کسی ایک جملے کے جب بہت سے مختلف معانی بتائے جائیں تو اس کے کھلے ہوئے معنی یہ ہیں کہ ان مختلف معانی بتانے والوں نے کہنے والے کی پوری بات کو اچھی طرح سمجھا ہی نہیں اس لئے کہ اس نے اس جملہ کو یقیناً کسی ایک ہی معنیٰ کے لئے استعمال کیا ہوگا نہ کہ ان بے شمار معانی کے لئے جن کو محض اپنی ذہانت سے ان ارباب فکر نے نکالا ہے۔ پس اس کے صحیح معنیٰ اور مراد کو جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جملہ جس سلسلۂ بیان کی کڑی ہو اسے نگاہ میں رکھ لیا جائے اور پھر اس جملہ کے سیاق و سباق کی روشنی میں اس کا مفہوم سمجھنے کی کوشش کی جائے اس طرح اس جملے کے وہی معنی سمجھنے والے کی سمجھ میں بھی آجائیں گے جو خود اس کے قائل کے ذہن میں رہے ہوں گے، کسی مفہوم و معنیٰ کے سمجھنے کا یہ ایک نہایت ہی سیدھا سادہ اور فطری انداز ہے اور اسی فطری انداز کو چھوڑ دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ قرآن کا ہر لفظ چیستاں بن گیا اور اس کی ہر آیت بھول بھلیاں ہوگئی۔

دیکھا آپ نے، اس فتنہ کا سرا کہاں ملا؟ نظم کلام کے سررشتہ کو چھوڑ دینے اور ترتیب کلام پر غور نہ کرنے کی انگلیوں میں۔ جب کسی کلام کی بہت سی تاویلیں کی جائیں گی تو اس کا نظم یقیناً نگاہوں سے اوجھل ہو جائے گا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ کسی کلام کی تاویل میں کثرت پیدا ہی ہوتی ہے اس کے نظام کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے۔ نظم کلام دراصل ایک ایسا رہنا ہے جو ہمیشہ صحیح سمت کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ سلف صالحین اسی روشنی میں قرآن مجید میں غور و فکر کیا کرتے تھے اور یہی وجہ ہے کہ آیات کی تاویل میں ان کا بہت کم اختلاف منقول ہے۔ کثرت تاویل تو صرف خلف کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن کو سمجھنے کے لئے اس کی سورتوں اور آیتوں کے نظام کی معرفت نہایت ضروری ہے اس کے جانے بغیر کسی سورۃ کی آیتوں کی صحیح تاویل نہیں معلوم نہیں کی جا سکتی۔
اس کے علاوہ اس راہ میں ایک سنگ گراں اور بھی ہے جس کا ہٹانا بھی بے حد ضروری ہے اور وہ یہ کہ جب امت مختلف گروہوں اور جماعتوں میں بٹ گئی تو ہر گروہ نے اپنے اپنے معتقدات کے ثبوت میں قرآن کی آیتوں کی مختلف تاویلوں میں سے وہی تاویل اختیار کی یا اس کے اختیار کرنے پر مجبور ہوا جو کسی نہ کسی طرح اس کے خیالات سے ہم آہنگ تھی۔ ظاہر قول نے اگر ساتھ نہیں دیا تو دور از کار احتمال پیدا کر کے اسے اس نے اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کی۔ ظاہر ہے کہ فکر و نظر کا انداز جب یہ ہو جائے تو اس وقت نظم کلام اور سلسلۂ بیان کے تقاضوں کی رعایت کا کوئی سوال ہی نہیں رہ جاتا۔ کسی شخص پر جب کسی خاص خیال کا غلبہ ہو جاتا ہے تو اس کی نگاہ میں اس خیال کی تائید و توثیق کے لئے ہر بعید بھی قریب اور ہر کمزور بھی قوی نظر آنے لگتا ہے۔ آپ کسی جماعت کے فقہ و کلام کی کوئی کتاب اٹھالیں آپ کو صاف نظر آئے گا کہ قرآن گویا اسی جماعت کے خیالات کی تصدیق و توثیق کے لئے اترا تھا۔ اس لئے قرآن کے طالب کو گروہی تعصبات سے بھی بالکل پاک ہونا چاہیئے۔ اس عصبیت کے ساتھ وہ کبھی بھی قرآن فہمی کی کلید نہیں پا سکتا۔ اور اس پر صحیح تاویل کی راہ بھی کبھی نہیں کھل سکتی۔ ع

پاک شو اول و پس دیدہ برآں پاک انداز

علم نظام درحقیقت صحیح تاویل معلوم کرنے کی ایک کلید ہے، یہ جو آپ ایک ایک آیت کی تفسیر میں بے شمار اقوال تفسیر کی کتابوں میں پاتے ہیں وہ تمام تر نتیجہ ہے صرف سررشتۂ نظم کو ہاتھ سے چھوڑ دینے کا، اگر یہ مشعل لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتی تو آپ یقین فرمائیں کہ امت تاویل قرآن کے باب میں ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد گوشوں کی تاریکیوں میں بھٹکتی ہوئی نہ پھرتی، اس حالت میں کسی اشعری یا معتزلی کے لئے یہ قطعاً ناممکن ہوتا کہ وہ قرآن مجید کی کسی آیت کے وہ معنی متعین کرے جو قرآن کے منشا کے خلاف اور اس شخص کی خواہش کے مطابق ہو۔ درحقیقت یہ ایک منارۂ نور ہے جو اگر روشن ہو جائے تو مختلف گروہوں میں بٹی ہوئی یہ امت جو اپنے باہمی اختلافات اور جھگڑوں کی بدولت اس وقت

[illegible]

نظم قرآن کی رہنمائی کی چند مثالیں

اس مقصد سے ہم چند مثالوں کے ذریعہ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نظم قرآن کو چھوڑ دینے کی وجہ سے بڑے بڑے مفسرین نے بھی کیسی کیسی ٹھوکریں کھائی ہیں حالانکہ ہر موقع پر نظم قرآن کا ہاتھ ان کی دستگیری کے لئے موجود تھا۔ یہ مثالیں تکثیر سواد کے لئے نہیں ہیں بلکہ ان میں سے ہر مثال اپنی مخصوص نوعیت رکھتی ہے اور علوم قرآن اور اسلامی عقائد و شریعت کے کسی نہ کسی مہتم بالشان اور معرکۃ الآرا مسئلہ سے متعلق ہے نیز ان سے نظم و ترتیب کے دوسرے اور تیسرے نقطۂ نظر کے درمیان فرق بھی واضح ہوگا۔

نظم سور کی ایک مثال

شیخ مبارک بن خضر ناگوری (م ۱۰۰۱ھ) نے قرآن مجید کی ایک تفسیر پانچ جلدوں میں لکھی ہے[۱۸] اور اس میں انھوں نے خاص طور سے ربط آیات کے موضوع پر گفتگو کی ہے۔ اور ایک سورۃ کا تعلق ماقبل سورۃ سے بھی واضح کیا ہے۔ اس سلسلہ میں فاضل مفسر نے سورۃ والضحیٰ کا جو ربط ماقبل سورہ یعنی سورۃ واللیل سے بتایا ہے، وہ بڑا ہی دلچسپ ہے، انھوں نے لکھا ہے[۱۹]: "سورۃ واللیل میں حضرت ابوبکرؓ کی مدح ہے اور سورہ والضحیٰ میں رسول اللہ کی نعت ہے" گویا ایک سورۃ قصیدہ مدحیہ ہے اور دوسری سورۃ قصیدہ نعتیہ، اور نعت و منقبت میں جو ربط ہے وہ بالکل واضح ہے۔ حضرت مفسر نے ان دونوں سورتوں کے درمیان جو ربط بیان کیا ہے اس پر ہم کوئی تبصرہ نہیں کرنا چاہتے بلکہ اسے قارئین کے صواب دید پر چھوڑتے ہیں وہ خود اس کے حسن و قبح کے متعلق اپنی رائے قائم کریں۔ البتہ نظم کی روشنی میں ان سورتوں کا جو باہمی تعلق ہم نے سمجھا ہے، اس کو اجمال کے ساتھ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے تاکہ دونوں نقطہائے نظر ہمارے قارئین کی نگاہوں کے

کی روشنی میں جب ہم ان دونوں سورتوں کی تلاوت کرتے ہیں تو ہمیں صاف نظر
نوں سورتوں کا مرکزی مضمون یعنی عمود، انفاق، بخشش اور بنی نوع انسان کے
بخواری ہے۔ سورۂ واللیل میں جود وکرم پر زیادہ ابھارا گیا ہے اور بخل کی شدید
، اور سورہ والضحیٰ میں گم کردہ راہوں کے ساتھ ہمدردی، غریبوں کے ساتھ
ی اور یتیموں کے ساتھ لطف و محبت کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ایک بڑے اچھوتے
خدا سے بھی تعلق استوار کرنے کی ہدایت کی گئی ہے، پہلی سورۂ میں تمام تر زور
ر دوسری سورۂ میں اس کے ساتھ تعلق باللہ یعنی نماز پر بھی ہے۔ قرآن پڑھنے
حقیقت مخفی نہیں ہے کہ یہی دونوں چیزیں دراصل دین کی اساس اور بنیاد
ہیں جن کو ان دونوں سورتوں کے چند جملوں میں ترغیب و ترہیب کے
رایہ میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، یعنی آدمی کے لئے دو باتیں نہایت
ب تو یہ کہ اس کے تعلقات اپنے ابنائے جنس کے ساتھ انتہائی حد تک اخوت
دوسرے یہ کہ اس کا تعلق اپنے پروردگار سے بھی ایسا ہو کہ اس کی جبین نیاز
آستانے کے لئے وقف ہو، دنیا کی سرخروئی اور آخرت کی کامیابی انھیں
پر موقوف ہے۔ انفاق اور نماز کی اہمیت ہی کا یہ تقاضا تھا کہ دونوں کے
الگ الگ دو سورتیں اتاری گئیں ورنہ معنی کے لحاظ سے درحقیقت یہ دونوں
بنی ایک دوسری سے ملتی جلتی ہیں۔
رآن کی روشنی میں ان سورتوں کا جو تعلق ہم نے سمجھا ہے وہ بھی آپ کے سامنے
ہ مبارک بن خضرؒ نے تعلق بتایا ہے وہ بھی آپ کے سامنے ہے اس میں کون
ن کے مطابق ہے اور کون نہیں اس کا فیصلہ آپ خود کر لیجئے۔

نا کی ایک مثال

تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر "بیان القرآن" میں، جیسا کہ پہلے گزر چکا

ہے، آگے ان میں ربط بتانے کا التزام فرمایا ہے چنانچہ سورۃ بقرہ میں جہاں سے سود کا بیان شروع ہوتا ہے، موصوف نے آیات ربٰو (سود) کا تعلق اس کی ماقبل آیت سے یوں بیان فرمایا ہے: "تفصیل مضامین انفاق سے پہلے، مجملہ ابواب البر کے پینتیس ۳۵ حکموں کا بیان ہوا ہے، بعض احکام کا یہاں سے بیان ہوتا ہے اور ان بقیہ احکام کا ارتباط مضمون انفاق کے ساتھ اس سے اور زیادہ ہوگیا کہ سب احکام مثل انفاق کے، مال ہی کے ساتھ متعلق ہیں چنانچہ ربٰو ظاہر ہے کہ مال سے متعلق ہے" گویا مولانا کے نزدیک انفاق کے بعد سود کی معاملات کا تذکرہ اس وجہ سے آیا ہے کہ جس طرح انفاق کا تعلق مال سے ہے اسی طرح سود کا تعلق بھی مال سے ہے، اس مناسبت کی بنا پر انفاق کے بعد سود کا بیان کیا گیا۔ انفاق اور سود میں ربط کی یہ وجہ جو حضرت تھانوی رحؒ نے بتائی ہے وہ نظم قرآن کے نقطۂ نظر سے میل نہیں کھاتی۔ اس لئے ہم چاہتے ہیں کہ ذرا ٹھہر کر ان تمام مواقع کا جائزہ لے لیا جائے جہاں جہاں سود کا ذکر آیا ہے۔

سب سے پہلے اس کا ذکر "سورۂ بقرہ" میں آیا ہے۔ اور جہاں آیا ہے وہاں سود کے ذکر سے پہلے انفاق کا تفصیلی تذکرہ ہے جس کا سلسلہ آیت ۲۶۴ سے لیکر آیت ۲۷۳ تک پھیلا ہوا ہے اور اس میں مختلف حیثیتوں سے مسلمانوں کو انفاق کی پرزور دعوت دی گئی ہے اس کے بعد آیت ۲۷۴ سے سود کا بیان شروع ہوا ہے اور اس کا سلسلہ بھی آیت ۲۸۱ تک چلا گیا ہے۔ اس کے بعد سود کا ذکر ہم "آل عمران" میں پاتے ہیں، اس سورہ میں بھی پہلے آیت ۹۲ سے لے کر آیت ۱۲۹ تک کہیں مثبت کہیں منفی پہلو سے انفاق پر ابھارا گیا ہے اور آخر میں صاف صاف سود نہ لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ سورہ روم کی آیت ۳۹ میں بھی سود کا تذکرہ ہے اور یہاں بھی اس کا بیان صدقہ اور احسان کے ساتھ ہوا ہے۔ قرآن مجید کے اس اسلوب بیان سے کہ وہ جہاں بھی سود کا ذکر کرتا ہے اس کے آگے اور پیچھے انفاق اور صدقہ کا ذکر ضرور کرتا ہے۔ یہ حقیقت بالکل کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ سود دراصل انفاق و صدقہ کی ضد ہے۔ اور قرآن مجید نے ہر جگہ اس کو انفاق اور صدقہ کے مقابلہ میں

بطور ایک ضد کے بیان کیا ہے، تاکہ انفاق و صدقہ کے آئینہ میں سود کے زشت و قبیح چہرے کو آسانی کے ساتھ دیکھا جا سکے۔ جب تک تصویر کے دونوں رخ سامنے نہیں ہوتے اس وقت تک بات بالکل کھل کر سامنے نہیں آتی، اسی لئے قرآن کا یہ عام اسلوب ہے کہ وہ معاملات کے دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر اس کے متعلق گفتگو کرتا ہے، وہ جہاں اصحاب نار کا ذکر کرتا ہے وہیں اہل جنت کا حال بھی بیان کرتا ہے، جہاں بخل کی مذمت کرتا ہے وہیں انفاق کی تعریف بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ بات قرآن مجید کے نظم کا ایک جز بن گئی ہے۔ قرآن مجید کے اس تقابلی اسلوب میں حکمت کے جو خزانے پوشیدہ ہیں وہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہیں، اگر انفاق آدمی کے اندر کشادہ دلی، عالی ظرفی، بلند حوصلگی اور ابنائے جنس کے ساتھ ہمدردی و محبت کا نیک جذبہ پیدا کرتا ہے اور اسے پروان چڑھاتا ہے تو لازماً سود اس کی ضد کی حیثیت سے اس کے اندر تنگ دلی، پست ہمتی، مفاد پرستی، خود غرضی اور لوگوں کے ساتھ سنگ دلی وغیرہ جیسے برے جذبات پیدا کرے گا جو اس کی ہلاکت کا موجب ہیں، اس لئے انسان کو سودی کاروبار سے قطعاً پرہیز کرنا چاہیئے۔

سلسلہ کلام کے نظم سے آیت انفاق اور آیت سود میں ربط کی جو وجہ نکلتی ہے اس میں اور اس وجہ میں کہ انفاق کا تعلق بھی مال سے تھا اور سود کا تعلق بھی مال سے ہے اس لئے دونوں کا ذکر ایک ساتھ کیا گیا، کون سی وجہ موزوں، مناسب اور قرآن کی تعلیمات سے میل کھاتی ہے اس کا فیصلہ قارئین خود ہی فرمالیں۔

نظم کے اعتبار سے قرآن کی ایک مشکل اور اہم آیت

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے سورہ بقرہ کی آیت [حافظوا علی الصلوات والصلاۃ الوسطی] کا نظم ماقبل سے واضح کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے[21]: اللہ تعالی نے پچھلی آیتوں میں مسلمانوں کو متعدد دینی احکام دینے کے بعد اس آیت میں نماز کا ذکر تین وجوہ سے کیا ہے: ایک یہ کہ نماز میں چونکہ قرأت، قیام، رکوع اور سجدہ پایا جاتا ہے اور معلوم ہے کہ یہ

[illegible] بندے کے اندر عاجزی اور خاکساری پیدا کرتی ہیں جو تسلیم و رضا اور اطاعت کے لئے ضروری ہے اس لئے نماز کا حکم دیا گیا تاکہ ان احکام کی تعمیل ان کے لئے نماز کی برکت سے سہل اور آسان ہو جائے جیسا کہ ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:
"ان الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر" یعنی نماز بے حیائی اور برائی کے کاموں سے روکتی ہے
دوسرے یہ کہ نماز بندے کے دل میں خدا کی ربوبیت کا جلال اور عظمت ابھار کر اس کے اندر تسلیم و رضا کی ایسی خو پیدا کر دیتی ہے جس سے اطاعت و فرمانبرداری کی راہ اس کے لئے آسان ہو جاتی ہے جیسا کہ فرمایا: "استعینوا بالصبر والصلوٰۃ" یعنی صبر اور نماز سے سہارا حاصل کرو۔ تیسرے یہ کہ اس سے پہلے نکاح و طلاق وغیرہ کے جو دوسرے احکام بیان ہوئے ہیں وہ دنیوی تھے اور اس آیت میں ایک خاص اخروی حکم یعنی نماز کی تعلیم دی گئی ہے"۔ امام رازی نے جو بلاشبہ سرخیل مفسرین ہیں، اس آیت کے نظم کے متعلق جو وجوہ سہ گانہ لکھے ہیں آیئے ان پر غور کریں کہ نظم کلام کی روشنی میں ان کا کیا درجہ اور مقام ہے۔ ہمارے نزدیک ان وجوہ کا نظم کلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

ایک تو یہ کہ یہ آیت نہ صرف اپنے آگے بلکہ پیچھے بھی مختلف احکام کا ایک سلسلہ رکھتی ہے بقول امام رازی اگر اگلے احکام پر عمل کرنے کی قوت و طاقت پیدا کرنے کے لئے نماز کی یہ آیت اس جگہ پر رکھی گئی ہے تو بعد کے احکام کو اس جواہر مہرہ سے کیوں محروم رکھا گیا جب کہ وہ اپنی شدت اور سختی کے لحاظ سے گزشتہ احکام کے مقابلہ میں زیادہ صبر آزما اور ہمت شکن تھے۔ امام صاحب کے اس فلسفہ کے مطابق اس آیت کو اس جگہ ہونا چاہئے تھا جہاں آیات احکام کا بیان ختم ہوتا ہے، تاکہ اس کا فیضان سارے احکام کے لئے عام ہوتا لیکن جب قرآن کریم میں ایسا نہیں ہے تو پھر امام رازیؒ کی اس توجیہ کی کیا توجیہ کی جائے؟

امام رازی نے دوسری وجہ جو بیان کی ہے، وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے دراصل پہلی ہی وجہ کا ایک دوسرا چربہ ہے، جس کو انھوں نے غالباً وجوہ کی تعداد بڑھانے کے خیال

ے لفظوں کو ذرا بدل کر مستقل طور پر تک ذکر کردیا ہے ورنہ معنی کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے رہی تیسری وجہ تو اس کا ضعف بھی بالکل واضح ہے، اگر بات یونہی تھی کہ چند دنیوی احکام کے بعد کسی اخروی حکم کا ذکر کرنا بھی ضروری تھا تو آخر اس آیت کو بیچ میں لانے سے کیا فائدہ تھا؟ اسے تو سارے احکام کے خاتمہ کے بعد لانا چاہیئے تھا تاکہ اس کے فیض سے کوئی حکم بھی محروم نہ رہتا اور بقول ان کے پورا کلام منظم اور مربوط بھی ہوجاتا۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس آیت کے نظم کے متعلق اپنی تفسیر "بیان القرآن" میں لکھا ہے:[۲۲] "اس آیت کے آگے پیچھے طلاق وغیرہ کے احکام ہیں، درمیان میں نماز کے احکام بیان فرمانا اشارہ اس طرف ہے کہ مقصود اصلی توجہ الی الحق ہے۔ اور معاشرت و اخلاق کے احکام سے علاوہ اور مصلحتوں کے، اس توجہ کی حفاظت اور ترقی بھی مقصود ہے۔ چنانچہ جب ان پر خدائی احکام سمجھ کر عمل کیا جاوے گا تو توجہ لازم ہوگی پھر یہ کہ ان احکام میں اول حقوق عباد بھی ہیں اور حقوق عباد کے اتلاف سے درگاہ الٰہی سے دوری ہوتی ہے جس کے لوازم میں سے حق وعبد دونوں کی طرف سے بے توجہی ہے چونکہ نماز میں یہ توجہ زیادہ ظاہر ہے اس کے درمیان میں لانے سے اس توجہ کے مقصود ہونے پر زیادہ دلالت ہوگئی تاکہ عبد اس توجہ کو ہر وقت پیش نظر رکھے۔"

مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نظم قرآن کے سلسلہ میں چونکہ امام رازی کے متبع ہیں، اس لئے انھوں نے بھی صرف اپنی ذہانت سے اس آیت کے متعلق اسی طرح کی ایک عقلی بات ذرا دوسرے محتاط انداز میں کہہ دی ہے جس طرح امام رازی نے کہی تھی، ان دونوں بزرگوں نے اس آیت کے نظم کے متعلق جو وجوہ بتائے ہیں، وہ آیت کے مقام، اس کے سیاق وسباق اور ذکر احکام کے سلسلے میں خود قرآن مجید کے مخصوص اسلوب بیان پر شاید زیادہ غور وفکر نہ کرنے کا نتیجہ ہیں۔ ان وجوہ پر تبصرہ کرنے سے پہلے ہم اس آیت کے نظم سے متعلق سید قطب شہیدؒ کا وہ خیال بھی درج کردینا چاہتے ہیں جو انھوں نے اپنی مشہور تفسیر فی ظلال القرآن میں ظاہر کیا ہے اس سے آپ کو اس آیت کی نظم کی مشکلات کا کسی قدر اندازہ ہوگا۔ شہید محترم

[illegible] مجھے اس کا اعتراف ہے کہ اس مقام پر پہنچنے کے بعد چھ مہینے تک غور کرتا رہا کہ اس جگہ ان آیات کے درمیان کیا ربط ہے؟ مجھے توقع تھی کہ اس وقفہ میں اللہ تعالیٰ مجھ پر بات کھول دے گا مگر کامیابی نہیں ہوئی۔ قارئین میں سے کوئی صاحب اگر میری رہنمائی کر سکیں گے تو شکر گذار ہوں گا۔" ظاہر ہے کہ سید قطبؒ نے اپنے غور و فکر کے زمانے میں سلف و خلف کی تمام تفسیروں کو کھنگالنے کی کوشش کی ہوگی اگر کسی مفسر نے ان کی مشکل حل کردی ہوتی تو وہ یقیناً اس کو اختیار کرلیتے اور اس کا شکریہ ادا کرتے۔ لیکن ہمارا سارا تفسیری سرمایہ ماضی قریب کے اس عظیم مفکر کو اس آیت کے نظم کے بارے میں مطمئن نہ کرسکا۔ اور اس نے کمال حسرت کے ساتھ اپنے عجز کا اعتراف کرلیا۔ اس سے آپ نے تفسیری سرمایہ کی کم مائگی کا بھی اندازہ لگالیا ہوگا اور علم نظام کی وقت اور اس کی دشواریوں کا بھی احساس آپ کو ہوگیا ہوگا۔

اب ہم علامہ فراہیؒ کے علم نظام کی روشنی میں اس آیت کے نظم پر غور کرتے ہیں، امام رازی وغیرہ کے بتائے ہوئے نظم کی حقیقت اس غور کے درمیان خود بے نقاب ہوجائے گی الگ سے اس پر کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں۔

یہ آیت سورہ بقرہ کی آیت ہے اور اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے جو آیت ۱۵۳ یعنی "یا ایھا الذین آمنوا استعینوا بالصبر والصلوۃ" سے شروع ہوتا ہے اور آیت ۲۴۲ "کذلک یبین اللہ لکم آیاتہ لعلکم تعقلون" پر ختم ہوجاتا ہے۔ نظم سورہ کے اعتبار سے یہ پورا سلسلۂ بیان دراصل اس آیت کی جو آیت ۱۵۲ سے پہلے واقع ہے یعنی "فاذکرونی اذکرکم واشکروالی ولا تکفرون" کی تفصیل ہے۔ جب ہم اس سلسلۂ کلام کو بغور پڑھتے ہیں تو ہمیں اس میں چند باتیں ملتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اس سلسلہ کا آغاز نماز سے ہوا ہے جیسا کہ فرمایا گیا: "یا ایھا الذین آمنوا استعینوا بالصبر والصلوۃ" (اے ایمان والو! صبر اور نماز سے سہارا حاصل کرو)

دوسرے یہ کہ نماز چونکہ ذکر و شکر کی عملی تصویر اور تمام احکام و عبادات کی جامع

تھی اس لئے اسی سے آغاز کیا گیا اس آغاز کے بعد سیاست مدن اور تدبیر منزل سے متعلق متعدد احکام ہیں اور ان کے خاتمہ پر آیت زیر غور ہے۔

تیسرے یہ کہ اس آیت کے آگے پھر مزید تین احکام، نماز خوف، عدت بیوہ میں توسیع کی وصیت اور مطلقہ عورتوں کے لئے بعض سہولتوں کا بیان ہے بیچ میں اگر یہ آیت نماز نہ ہوتی تو یہ پورا سلسلۂ کلام مدنی اور منزلی مسائل اور ان کے احکام کا ایک مربوط مجموعہ ہوتا لیکن اس آیت نے ماقبل و مابعد کو بظاہر ایسا بے جوڑ کر دیا ہے کہ اس نظم کو سمجھنے میں امت کے چوٹی کے علماء بھی پریشان ہو گئے، بلاشبہ یہ آیت اپنے نظم کے لحاظ سے قرآن مجید کی اہم ترین آیات میں سے ہے اس لئے آئیے قرآن کے دوسرے نظائر و امثال کی روشنی میں خود قرآن ہی سے اس آیت کے نظم کو سمجھنے کی کوشش کیوں نہ کریں، قرآن مجید تو اپنی آیتوں کا خود بہترین شارح و ترجمان ہے۔

قرآن مجید کے اسلوب بیان پر جن کی نظر ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ قرآن مجید میں جہاں کہیں بھی چند احکام کا یکجا ذکر کیا گیا ہے اس کا آغاز عموماً توحید یا نماز کے ذکر سے ہوا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ دین میں اصل حیثیت انھیں دونوں کو حاصل ہے دوسری تمام عبادتیں اور طاعتیں اسی اصل کی فرع ہیں، گویا نماز اور توحید ایک ایسا دائرہ ہے جو پوری شریعت کو محیط ہے۔ نماز کو اسی وجہ سے "عماد الدین" بھی کہا گیا ہے اور اس کے متعلق ارشاد نبوی ہے کہ "من اقامھا فاقام الدین ومن ھدمھا ھدم الدین" (جس نے نماز کو قائم کیا اس نے اپنا دین قائم رکھا اور جس نے اسے ضائع کر دیا اس نے اپنے دین کو تباہ کر ڈالا)۔ پس کسی مجموعۂ احکام کے آغاز کے لئے اس سے زیادہ موزوں کوئی اور چیز نہیں ہو سکتی تھی، اور یہی وجہ ہے کہ آپ قرآن مجید میں اس قسم کے مواقع پر سر فہرست انھیں چیزوں کو پاتے ہیں۔ اس کے علاوہ جب ہم ان مقامات پر مزید غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بھی نظر آتا ہے کہ ان احکام کے اختتام پر بھی عموماً وہی بات دہرائی ہوئی ملتی ہے جس سے اس کا آغاز کیا گیا تھا۔ اس سے یہ بات بھی باسانی سمجھ میں آجاتی ہے کہ اب یہ سلسلۂ کلام ختم ہو گیا ہے، اور بات جہاں سے چلی تھی وہیں آکر پوری ہو گئی۔ قرآن مجید

میں اس طرح کی مثالیں بہت ہیں مثلاً سورہ بنی اسرائیل کی آیات ۲۲ تا ۳۹ پڑھئے تو آپ دیکھیں گے کہ یہ سلسلہ کلام توحید کے ذکر سے شروع ہوا ہے اور چند دوسرے احکام بیان کرنے کے بعد توحید ہی پر ختم بھی ہو گیا ہے۔ بالکل یہی اسلوب سورہ مومنون کے شروع میں بھی ہے کہ کامیاب ہونے والے مسلمانوں کے اعمال حسنہ کا آغاز خشوع فی الصلاۃ سے ہوا، اور محافظت علی الصلاۃ پر اسے ختم کر دیا گیا۔ اس قسم کی مثالیں قرآن مجید میں اور بھی بہت ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی کہ عموماً قرآن جب کہیں شرائع و احکام کا ذکر کرتا ہے تو جس اہم حکم سے اس کی ابتدا ہوتی ہے خاتمہ بھی اسی حکم پر ہوتا ہے۔ قرآن کے اس اسلوب بیان کو سامنے رکھ کر جب ہم آیت زیر بحث کے نظم پر غور کرتے ہیں تو ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ یہ آیت دراصل اس سلسلۂ کلام سے وابستہ ہے جو "یا ایھا الذین آمنوا استعینوا بالصبر والصلوٰۃ" یعنی نماز سے شروع ہوا تھا اور بیچ میں بہت سے مدنی اور منزلی احکام کے ذکر کے بعد بالآخر اسی چیز کے بیان پر جس سے اس کا آغاز ہوا تھا قرآن مجید کے مخصوص اسلوب کے مطابق اسے ختم کر کے اس سلسلہ کو پورا کر دیا گیا اس اسلوب کی روشنی میں جب یہ واضح ہو گیا کہ یہ آیت دراصل خاتمۂ باب کی ایک آیت جامع ہے اور اس کا تعلق آغاز باب کی آیت سے ہے تو پھر اس کے پہلے والی آیتوں کا اس سے ربط ڈھونڈنا قطعاً غیر ضروری ہو گیا۔ اس طرح کی آیات کا ربط ان کی ماقبل آیتوں سے بیان کرنے کی کوشش کرنا دراصل قرآن کے ایک کثیر الاستعمال اسلوب سے لاعلمی کی دلیل ہے۔ پس یہ سوال کہ اس موقع پر نظم کے لحاظ سے طلاق اور محافظت نماز میں کیا ربط ہے؟ ایک لایعنی سوال ہے۔ البتہ اس بات پر غور کرنا ابھی باقی ہے کہ کیا جس طرح اس آیت کا تعلق ماقبل سے نہیں ہے اسی طرح اس کا تعلق مابعد سے بھی نہیں ہے؟ یعنی آیات مابعد، خاتمہ باب کی آیت نماز سے کوئی تعلق رکھتی ہیں یا نہیں؟ اور اگر رکھتی ہیں تو وہ آیت خاتمہ کی آیت کیونکر ہے؟ اسے تو ان آیات کے بھی بعد میں ہونا چاہیے تھا۔

اس سوال کو بھی خود قرآن ہی کی روشنی میں ان کی مثالوں کے اندر حل کرنے کی ہم کوشش کریں گے۔ قرآن مجید میں احکام و شرائع کے نزول کے کچھ اصول ہیں جن کے مطابق وہ نازل ہوتے ہیں، ان میں سے ایک اصول یہ بھی ہے کہ نازل شدہ احکام میں مختلف مصالح کے تحت کمی اور بیشی بھی ہوتی رہتی ہے جیسا کہ سورہ قیامہ میں فرمایا گیا "ثم إن علينا بيانه" یعنی قرآن کے احکام کی تبئیں یعنی بیان کا سلسلہ جاری رہے گا۔ چنانچہ قرآن مجید میں اس طرح کی آیات بینات "بہت ہیں، جو اپنے مفہوم و معنیٰ کے اعتبار سے بھی اپنے مبیّن ہونے کی شہادت دیتی ہیں اور عموماً خود قرآن بھی ان آیات کو "بینات" کی صفت کے ساتھ ذکر کرتا ہے یا اس کے دوسرے مشتقات کو بیان کرکے ان کے مبیّن ہونے کی طرف کھلا اشارہ کر دیتا ہے۔

ان آیات کے موقع و محل کو جب ہم قرآن مجید میں تلاش کرتے ہیں تو ہم کو عموماً اس کے مواقع دو طرح کے ملتے ہیں یا تو اس طرح کی آیتیں، جن آیتوں کی تبئین کرتی ہیں انھیں کے پہلو میں ان کو جگہ دیدی گئی ہے یا جہاں سلسلۂ کلام ختم ہوتا ہے وہاں آیت خاتمہ کے بعد ان کو رکھ دیا گیا ہے تاکہ اصل سے الگ بطور تتمہ اور ضمیمہ کے ان کو سمجھا جائے مثلاً سورہ انفال میں جہاں یہ حکم آیا ہے کہ:[۲۴] "اے پیغمبر آپ مومنین کو جہاد کی ترغیب دیجئے کہ اگر تم میں سے بیس آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب آئیں گے اسی طرح اگر سو آدمی ہوں گے تو ایک ہزار پر غالب آئیں گے" بالکل اسی کے پہلو میں آیت تخفیف بھی ان لفظوں میں موجود ہے کہ:[۲۵] "اب اللہ تعالیٰ نے تخفیف کر دی اور معلوم کر لیا کہ تم میں ہمت کی کمی ہے سو اگر تم میں سے سو آدمی ثابت قدم ہوں گے تو دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر تم میں کے ہزار ایسے ہوں گے تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آجائیں گے۔" اس کے برخلاف سورۂ نساء کی بارہویں آیت جس میں کلالہ کی وراثت کا بیان ہے، اس کی تبئین کے لئے جو آیت نازل ہوئی اس کو سورہ کے آخر میں جگہ دی گئی۔ اسی طرح سورہ مزمل کے آخر میں بھی ایک آیت مبیّنہ ہے جس میں اس سورہ کے ابتدائی احکام کی تخفیف کا بیان ہے۔ اس طرح کی آیتوں میں بظاہر جو بے ربطی نظر آتی ہے وہ دراصل قرآن مجید کے معروف

اصول تبئین کو نگاہوں کے سامنے نہ رکھنے کا نتیجہ ہے لہذا اسی لئے آیت زیرِغور میں بھی متعدد سوالات پیدا ہو گئے۔ قرآن مجید کے اس عام اسلوب کے مطابق آیات بینات کبھی آیت خاتمہ کے بعد بھی رکھدی جاتی ہیں جیسا کہ اس موقع پر ہے۔ اگر ہم غور کریں تو صاف معلوم ہوگا کہ آیت زیرِغور مع اپنی توضیحی آیت کے جو اس کے ساتھ مذکور ہے اس سلسلۂ کلام کی خاتمہ کی آیت ہے۔ یہ سلسلۂ کلام آیت ۱۵۲ سے شروع ہوتا ہے اور آیت ۲۳۹ پر ختم ہوجاتا ہے اور اس کے بعد جو دو آیتیں ہیں وہ آیات بینات ہیں اور بطورِ ضمیمہ آیات خاتمہ کے بعد رکھ دی گئی ہیں جیسا کہ خود ان کے آخر میں فرما دیا گیا:
"کذلک یبیّن اللہ لکم آیاتہ لعلکم تعقلون" یعنی اسی طرح اللہ تمہارے لئے اپنے احکام بیان کرتا ہے اس توقع پر کہ تم سمجھو۔ آیات بینات کا تعلق چونکہ ان آیتوں سے ہوتا ہے جن کی وہ تبئین کرتی ہیں اس لئے ان کا ربط بھی انھیں آیتوں سے ڈھونڈنا چاہیئے جس سے وہ متعلق ہیں، ان کے آگے اور پیچھے کی آیتوں سے ان کو مربوط کرنا نظم قرآن کے خلاف ہے اس موقع پر جو آیات بینات آئی ہیں اگر غور کریں تو آپ کو صاف نظر آئے گا کہ پہلی آیت یعنی "والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا" میں ایک بیوہ کی سکونت کے لئے ایام عدت کے علاوہ ایک سال تک متوفی کے گھر میں رہنے کی جو اجازت دی گئی ہے وہ درحقیقت بیوہ کے اس حکم میں ایک طرح کی وسعت ہے جو اس سلسلہ کی آیت ۲۳۴ میں پہلے دیا گیا تھا۔ دونوں جگہ کی آیتوں کو ہم اس مقام درج کر دیتے ہیں مقابلہ کر کے دیکھ لیجئے کہ دوسری آیت پہلی آیت کی توضیح کرتی ہے یا نہیں؟ آیت ۲۳۴ کے الفاظ یہ ہیں:

والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا فاذا بلغن اجلھن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسھن بالمعروف واللہ بما تعملون خبیر ۞	جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں اور بیبیاں چھوڑ جاتے ہیں وہ بیبیاں اپنے آپ کو روکے رکھیں چار مہینے اور دس دن، پھر جب اپنی میعاد ختم کرلیں تو تم کو کچھ گناہ نہ ہوگا ایسی بات میں کہ وہ عورتیں اپنی ذات کے لئے کچھ کارروائی کریں قاعدہ کے موافق۔

خدا تمہارے تمام افعال کی خبر رکھتا ہے۔

اس کے مقابلہ میں اس کی آیت مبینہ کو پڑھئے اور اس کے لفظوں پر خصوصیت کے ساتھ نگاہ رکھئے دونوں کا ربط بھی آپ کو معلوم ہو جائے گا اور کیا مزید بات اس میں بتائی گئی ہے وہ بھی معلوم ہو جائے گی وہ آیت یوں ہے:

والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا وصیة لازواجھم متاعا الی الحول غیر اخراج، فان خرجن فلا جناح علیکم فیما فعلن فی انفسھن من معروف واللہ عزیز حکیم ۔ (۲۴۰)

جو لوگ وفات پا جاتے ہیں تم میں سے اور چھوڑ جاتے ہیں بیبیوں کو وہ وصیت کر جایا کریں اپنی بیبیوں کے واسطے ایک سال منتفع ہونے کی اس طور پر کہ وہ گھر سے نکالی نہ جاویں۔ ہاں اگر خود نکل جائیں تو تم کو کوئی گناہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ زبردست اور حکمت والا ہے۔

پہلی آیت میں شوہر کے مرنے پر ایک بیوہ کے لئے عدت وفات کی مدت صرف چار مہینہ اور دس دن رکھی گئی ہے اس کو گزار دینے کے بعد نہ اس پر کوئی پابندی ہے نہ گھر والوں پر۔ لیکن دوسری آیت میں اس حکم کے اندر یہ وسعت پیدا کر دی گئی ہے کہ ایک بیوہ کی مدت عدت اگرچہ چار مہینے اور دس دن ہے، لیکن شوہر کو چاہیے کہ مرنے سے پہلے اپنی ہونے والی بیوہ کے لئے یہ وصیت کر جائے کہ اس کو اس کے گھر سے ایک سال تک فائدہ اٹھانے کی آزادی حاصل رہے گی باقی اگر عدت واجبہ گزارنے کے بعد وہ خود نہ رہنا چاہے تو کوئی بات نہیں ہے۔ دیکھا آپ نے، دوسری آیت کتنے واضح اور بہر نگ الفاظ میں پہلی آیت کی تبئین و توضیح کر رہی ہے اور کس طرح اپنے سے پہلی والی آیت کے ساتھ مربوط ہے اس کا ربط اس کے آگے اور پیچھے کی آیتوں سے نکالنا زبردستی ہے اور نظم کے صحیح خلاف ہے۔ اسی طرح دوسری آیت مبینہ یعنی:

وللمطلقات متاع بالمعروف، حقا علی المتقین

سب طلاق دی ہوئی عورتوں کے لئے کچھ نہ کچھ فائدہ پہنچانا قاعدے کے موافق مقرر

ہوا ہے ان پر جو متقی اور نیکوکار ہیں۔

کو اگر ان آیات کے ساتھ ملا کر پڑھئے جن کی تبئین کے لئے یہ اتری ہے تو اس کی اصل حقیقت بھی واضح ہو جائے گی۔ اس کے قبل آیت ۲۳۴ کے بعد جس کی تبئین اب ۲۴۰ بن چکی ہے فرمایا:

لاجناح علیکم إن طلقتم النساء مالم تمسوھن أو تفرضوا لھن فریضة ومتعوھن علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ متاعًا بالمعروف حقاً علی المحسنین (۲۳۶)

وان طلقتموھن من قبل ان تمسوھن وقد فرضتم لھن فریضة فنصف ما فرضتم الا ان یعفون او یعفوا الذی بیدہ عقدۃ النکاح وأن تعفوا اقرب للتقوی ولا تنسوا الفضل بینکم ان اللہ بما تعملون بصیر (۲۳۷)

ان دونوں آیتوں میں دو قسم کی مطلقہ عورتوں کے دو مختلف احکام کا ذکر کیا گیا ہے پہلی آیت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ "اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دے دو کہ نہ تو تم نے ان کو ہاتھ لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا ہے تو تم پر کچھ مہر کا مواخذہ نہیں ہاں ایسی عورتوں کے ساتھ کچھ سلوک کرو جو مقدور والے پر اپنی حیثیت کے مطابق سلوک کرنا لازم ہے اور بے مقدور والے پر اپنی حیثیت کے مطابق، یہ ایک خاص قسم کا فائدہ پہنچانا ہے جو خوش معاملہ لوگوں پر قاعدے کے موافق واجب ہے۔" اس سے چند باتیں معلوم ہوئیں: ایک تو یہ کہ اگر نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا جائے تو نکاح ہو جاتا ہے دوسرے یہ کہ اگر ایسی عورت کو صحبت سے پہلے طلاق دیدی جائے تو مہر کا کوئی سوال ہی نہیں تیسرے یہ کہ ایسی عورت کو اپنے مقدور کے مطابق شوہر عرف کے اعتبار سے کچھ دے دلا دے۔ فقہاء حنفیہ کے نزدیک اس "کچھ" سے مراد ایک جوڑا کپڑا ہے۔

دوسری آیت میں یہ کہا گیا کہ "اگر تم عورتوں کو ایسی حالت میں طلاق دیدو کہ ان کو ہاتھ تو نہیں لگایا ہے لیکن ان کے لئے مہر مقرر کر چکے تھے تو اس صورت میں تم پر مقررہ مہر سے صرف نصف مہر دینا واجب ہے اور نصف معاف ہے لیکن اگر وہ عورتیں اپنا

نصف حصہ بھی معاف کر دیں یا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا رشتہ ہے یعنی شوہر خود پورا مہر اس کو دیدے تو یہ ان کے اپنے ظرف کی بات ہے اور اپنے حقوق کو لینے کے بجائے معاف کر دینا تقویٰ سے زیادہ قریب ہے اور آپس میں احسان کرنے سے غفلت مت کرو جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اس کو دیکھ رہا ہے۔" اس آیت سے چند باتیں معلوم ہوئیں : ایک تو یہ کہ جس عورت کا مہر نکاح کے وقت متعین ہوا ہو اور اس کو صحبت سے پہلے طلاق دیدی جائے تو مقررہ مہر کا نصف شوہر کے ذمہ واجب ہوگا البتہ اگر عورت معاف کر دے یا مرد پورا مہر دیدے تو یہ ان کی اپنی بات ہے۔ دوسرے یہ کہ کسی کو اپنا حق معاف کر دینا اور کسی کے ساتھ سلوک و احسان کرنا اچھی بات ہے ایک مسلمان کی نگاہ ہمیشہ اس پر رہنی چاہیے۔

ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ پہلی قسم کی مطلقہ عورتوں کے لئے اپنی حیثیت کے مطابق ہر امیر و غریب پر بطور حق واجب کے متاع معروف سے سلوک کرنا ضروری ہے لیکن دوسری قسم کی مطلقہ عورتوں کے لئے اس قسم کے سلوک کا کوئی حکم نہیں ہے۔ بلکہ آپس میں صرف احسان کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس طرح گویا دوسری قسم کی مطلقہ عورتیں ایک ایسے فائدے سے محروم ہو گئی تھیں جس کا چلن عرف عام میں تھا اس لئے دوسری آیت مبیّنہ میں "وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین" فرما کر ان کو بھی متاع معروف کا حقدار بنا دیا گیا اور اس طرح یہ متاع معروف ہر قسم کی مطلقات کے لئے بطور حق واجب عام ہو گئی۔

(باقی)

اخوان المسلمون کی تحریک

پس منظر اور جائزہ

جناب محمد راشد

اٹھارویں صدی میں وہابی تحریک نجد میں رونما ہوئی، اس کی ابتدا خالص مذہبی اصلاحات کے لئے ہوئی تھی، لیکن آہستہ آہستہ اس میں سیاسی اور سماجی رنگ آنے لگا، نجد کے قبیلوں نے محمد بن عبدالوہاب کا ساتھ دیا اور یہ تحریک ایک سیاسی طاقت بن گئی اور دیکھتے دیکھتے اس کے اثرات نجد سے حجاز اور اس کے بعد دوسرے عرب علاقوں میں نمایاں ہونے لگے، محمد بن عبدالوہاب نے ایسے آزمودہ کار قبیلوں سے اپنی فوج تشکیل کی تھی کہ منظم ہونے کے بعد وہ اتنی طاقتور ثابت ہوئی کہ دولت عثمانیہ کی منظم فوج کو ہر محاذ پر شکست اٹھانی پڑی اور ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ محمد بن عبدالوہاب کی فوج عراق وشام پر اپنا اقتدار قائم کرلے گی اور عرب ممالک سے دولت عثمانیہ کا اقتدار ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا۔ دولت عثمانیہ نے عبدالوہاب کے بڑھتے

ہوئے اثر کو دیکھ کر اس کو کم کرنے یا اس کے ختم کرنے کا کام مصر کے گورنر محمد علی کے سپرد کیا، محمد علی سیاسی سوجھ بوجھ کے ساتھ ساتھ فوجی صلاحیت میں بھی بہت ممتاز تھے انھوں نے بڑی حکمت عملی سے مصری عوام اور مصری فوج کی مدد سے وہابی فوج کو عراق اور دوسرے عرب علاقوں سے پیچھے دھکیل دیا اور اس تحریک کی سیاسی طاقت کو تقریباً ختم کر دیا چنانچہ یہ تحریک جس تیزی سے سیاسی طاقت بن گئی تھی تقریباً اسی رفتار سے ختم بھی ہو گئی،(۱) لیکن جہاں تک اس کے مذہبی افکار کا تعلق ہے تو اس کے اثرات عرب ممالک کے ایک بڑے حلقہ میں نمایاں رہے اور خاص طور سے نجد و حجاز میں اس سے لوگوں کی عقیدت باقی رہی۔

محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کو خالص مشرقی تحریک قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں مغربی فکر یا طریقِ کار کا بالکل اثر نہیں ملتا۔ درحقیقت یہ تحریک دولت عثمانیہ کی بدانتظامیوں، عرب ممالک میں بڑھتی ہوئی بدعت، اسلامی عقائد و افکار سے انحراف اور روگردانی کے روکنے کے لئے وجود میں آئی تھی اور امام ابن حنبل اور ابن تیمیہ کے فقہ و اصول کی بنیادوں پر عربوں کی مذہبی نشو و نما کرنا چاہتی تھی۔ مگر بعد میں یہ تحریک سلفی تحریک کے نام سے مشہور ہو گئی۔

محمد بن عبدالوہاب کے بعد عرب ملکوں میں جو بھی سیاسی یا مذہبی تحریک وجود میں آئی اس میں مغربی فکر اور تصور کا اثر کہیں نہ کہیں ضرور ملتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انیسویں صدی کے بعد عرب ملکوں میں مغربی فکر و ثقافت کے اثرات مختلف راہوں سے آرہے تھے کیونکہ عرب ملکوں میں مغربی اقتدار اور مغربی اثر تیزی سے بڑھ رہا تھا جس کی وجہ سے وہاں کے سیاسی، سماجی، مذہبی اور تعلیمی ڈھانچہ میں بنیادی تبدیلی پیدا ہو رہی تھی اور اس تبدیلی کا آنا بھی لازمی تھا کیونکہ لوگوں میں سیاسی شکست کے ساتھ ساتھ فکری اور علمی شکست کا احساس بھی پیدا ہونا شروع ہو گیا تھا جس کی وجہ سے پوری اسلامی سوسائٹی احساس کمتری کا شکار ہوتی جارہی تھی، اس کے ختم یا کم کرنے کے دو ہی راستے تھے۔ ۱۔ مغرب کے بڑھتے ہوئے سیاسی اقتدار کو کسی طرح ختم کیا جائے یا اس

[illegible] مغربی فلسفہ تعلیم کے ذریعے نوجوان

[illegible]ب سے بیزار [illegible] اور سیاست سے بغاوت کا جو جذبہ پیدا ہو رہا تھا اس کو
روکنے کے ذرائع و وسائل کی تلاش و جستجو کی جائے، اس کا واحد ذریعہ یہ تھا کہ جدید
دور کے نوجوانوں کو مغرب کے فلسفہ و سائنس کے علم کے ساتھ ساتھ اپنی تاریخ و تہذیب
سے بھی واقفیت پیدا کرائی جائے، اس طرح لوگوں میں سیاسی اور علمی دونوں محاذوں
پر صف آرائی کا جذبہ یا احساس پیدا ہوا اور یہی احساس بعد میں ایک مکتب فکر کی شکل
میں رونما ہوا جس کے روح رواں جمال الدین افغانی تھے جو مذہب اور سیاست کے
درمیان ربط پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے مذہب کے نام پر اسلامی
ملکوں کے اتحاد کا مطالبہ کیا جو صرف سامراجی طاقتوں کے عزائم کا ردعمل تھا، اسی
کے ساتھ ساتھ افغانی نے عالم اسلامی کی اندرونی سیاست کی بھی تنقید کی، ان کی
بدنظمیوں، حکام کے غیر قانونی اور غیر انسانی اعمال کو تباہی کا سبب قرار دیا۔ اپنی اسی فکر و
خیال کی تبلیغ کے لئے افغانی نے اسلامی ملکوں کے سربراہوں سے رابطہ قائم کیا بدقسمتی
ہے کہ انھیں ہر جگہ مایوسی کا سامنا کرنا پڑا۔

افغانی کے بعد محمد عبدہ آئے جو بنیادی طور پر اتحاد اسلامی کے قائل تھے لیکن
افغانی کی طرح اس کے پرزور وکیل یا مبلغ نہیں تھے، اس کی وجہ یہ ہے کہ علاقائی
سیاست کے زور کے بڑھنے کی وجہ سے اتحاد اسلامی کی آواز مدھم پڑ رہی تھی اس لئے
انھوں نے ۱۸۸۲ کے بعد اپنی زیادہ تر توجہ سماجی اور تعلیمی مسائل کی طرف مبذول
کرنی شروع کر دی کیونکہ ۱۸۸۴ کے بعد عالم اسلامی کا اتحاد انھیں ایک خواب سا
نظر آ رہا تھا اس لئے کہ مصر میں انگریزوں نے اپنا اقتدار بڑی حد تک مستحکم کر لیا تھا، اس
وقت عبدہ نے یہی مناسب سمجھا کہ انگریزوں اور خدیو دونوں سے مخالفانہ سیاست کے
بجائے مصالحانہ طریق کار کو اپنائیں اور ان کو اس بات کا بھی یقین تھا کہ ایک طبقہ کی
طرف سے ان کی ملک و ملت سے وفاداری کو مشکوک سمجھا جائے گا اور ان کی شخصیت
کو مجروح کیا جائے گا اور ایسا ہی ہوا لیکن عبدہ نے اس کی پرواہ نہیں کی اور حالات

مطابق ایک نئی راہ تلاش کی جس میں جذبات کے بجائے حقیقت پسندی پر زیادہ
تھا، وہ نئی نسل کی تعمیر کی طرف متوجہ ہوئے چنانچہ انھوں نے ایک نئے نظام تعلیم
کو مرتب کیا جس میں نوجوانوں کے مذہبی، قومی، سیاسی احساس کو زندہ کرنے
پر تھا۔[۴] دوسری طرف انھوں نے پڑھے لکھے طبقہ کے اندر مذہب کو صحیح طور سے
اور اس کو حالات کے مطابق پیش کرنے کی تلقین کی، اس طرح مصر میں ایک
ی تحریک علمی انداز میں وجود میں آئی۔ شیخ عبدہ مذہب کے اصول، اسلامی تاریخ
و خال سے پوری طرح واقف تھے اس لئے ان کی تحریک سنجیدگی اور اعتدال کی
دار تھی۔ عبدہ نے اپنے لئے جو طریق کار طے کیا تھا اس کے مطابق وہ بڑی
شی سے کام کرتے رہے، ان کی اس خاموشی میں بڑی گہرائی تھی، وہ اپنے ذہن
مختلف چیزوں کے خاکے مرتب کرتے اور اس کے لئے ایسے اشخاص کو تلاش کرتے
ن خاکوں کو عملی جامہ پہنا سکیں، وہ ذہانت کے ساتھ ساتھ بڑے مردم شناس
تھے جس کی بدولت انھیں اپنی تحریک کو آگے بڑھانے میں مدد ملی، ان کی ادبی
، دینی اور سیاسی افکار کی زندہ تصویر بعد میں قاسم امین، شیخ رشید رضا، کرد علی،
زغلول، لطفی السید، احمد تیمور رہے۔ اس طرح ایک سوتے سے جو پانی نکلا وہ
راہوں سے نکل کر ہر سمت کے لئے شادابی اور زندگی کا سبب بنا اور چمن کا
شہ ایک نیا رنگ و روپ لئے ہوئے نکھرنے لگا۔

اس زمانے کی مذہبی تحریکوں میں سنوسی تحریک بڑی اہمیت رکھتی ہے، لیکن اس
ب کے بارے میں یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ وہ کسی سابقہ تحریک کی کڑی تھی۔ خالص تصوف
ریک نے حالات سے مجبور ہو کر سیاسی رنگ اختیار کیا، چنانچہ اس تحریک کو ہم خالص
ی تحریک کہہ سکتے ہیں جن لوگوں نے اس تحریک کی کڑی کو آگے اور پیچھے سے ملانے
شش کی ہے درحقیقت اس تحریک کے پس منظر کو صحیح طور سے سمجھ نہیں سکے
، جہاں تک مصر کا تعلق ہے، انگریزوں کی وعدہ خلافی بلکہ ان کی ٹال مٹول کی سیاست
مصر کے لوگوں کے صبر کے پیمانے کو لبریز کر دیا تھا اور حالات ایسے ہو گئے تھے کہ

اعتدال پسندی کی پالیسی پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تھا، اور وہ لوگ جن کو عبدہ انتہا پسند
اور کبھی تخریب پسند کہتے تھے ان کے طریق کار کو مقبولیت حاصل ہوتی جارہی تھی [illegible]
عبدہ کے شاگرد سعد زغلول انتہا پسندوں کی صف میں شامل ہو گئے اور ۱۹۱۹ء کے
بعد مصر کے لوگوں نے انھیں اپنا واحد رہنما قرار دے دیا چنانچہ وہ مصر کی تاریخ میں ہیرو
بن گئے، اور وفد پارٹی کی تشکیل اور تنظیم ان کی سرپرستی میں عمل میں آئی اور وہ مصر
کی سب سے زیادہ متحرک اور منظم پارٹی بنی۔ چنانچہ عبدہ کے سیاسی افکار کا تسلسل
وفد پارٹی کی تشکیل کے بعد ختم ہو گیا، وفد پارٹی کی تشکیل اور اس کی شہرت کا سہرا
سعد زغلول کے سر ہے اور یہ حقیقت ہے کہ وفد پارٹی مصر کی تاریخ میں سب سے
زیادہ منظم پارٹی تھی، لیکن عملی طور پر اس نے بھی عوام کے مفاد کے لئے کچھ نہیں کیا، ۱۹۴۸ء
تک الکشن میں اسے اکثریت تو ضرور حاصل ہو جاتی لیکن سیاسی مسائل میں الجھاؤ بڑھتا
جارہا تھا اور وفد پارٹی انگریزوں کے کسی داؤ کا کاٹ نہیں کر پا رہی تھی اس لئے لوگوں
میں بے چینی اور بے اطمینانی کا بڑھنا لازمی تھا ....

..... عوام کی بے چینی اور صورت حال سے بیزاری سے عام طور سے لوگ فائدہ اٹھانے
کی کوشش کرتے ہیں اور ان سے قریب ہونے کی یہی صورت لوگوں کو نظر آتی ہے کہ
نئی پارٹیوں کو تشکیل دیں اور الکشن کے ذریعہ اپنا اقتدار قائم کریں، چنانچہ مصر کی تاریخ
میں پارٹی سازی کی ایک ہوا چل پڑی اور ہر پارٹی الکشن کے زمانہ میں نئے نئے پروگرام
اور منصوبے پیش کرنے لگی، لیکن ملک کی اقتصادی اور سماجی زبوں حالی اور سیاسی
ابتری کا علاج اور اس سے متعلق کوئی ٹھوس پروگرام اور لائحہ عمل کسی کے یہاں نہیں
ملتا تھا۔

۱۹۱۸ء یعنی پہلی جنگ عظیم کے بعد ممالک اسلامیہ مختلف تحریکوں اور مختلف رہنماؤں
کی قیادت و رہنمائی کے باوجود اپنے مقاصد میں کامیاب نہ ہو سکے بلکہ برطانیہ اور فرانس کے
زیر اثر ہو گئے، صرف نجد و حجاز کا علاقہ خود مختار رہا، شریف حسین کی چند سالوں کی حکومت
کے ختم ہونے کے بعد سعودی حکومت وجود میں آئی جس کی بنیاد محمد بن عبدالوہاب کے

ول و نظریات پر تھی چنانچہ عبدالعزیز بن سعود نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد اس
ت میں مذہبی حکومت کے قیام کا اعلان کر دیا اور بغیر کسی تردد کے اسلامی احکام
نفاذ پر زور بھی دیا اس کی وجہ یہ تھی کہ جس طرح انھوں نے اپنی حکومت کی
یل کی تھی ان کے لئے ان حالات میں یہ سب کچھ کرنا آسان تھا، اس علاقہ کے
ب دوسرے علاقوں کے مقابلہ میں زیادہ مذہبی تھے لیکن سماجی اور سیاسی شعور ان
، اندر بالکل نہیں تھا کیونکہ تعلیمی اعتبار سے یہ لوگ دوسرے عرب علاقوں کے
شندوں کے مقابلہ میں بہت پیچھے تھے اور اقتصادی طور بھی دوسروں کے
ابلہ میں بہت کمزور تھے۔ اس لئے شاہ عبدالعزیز نے بڑی آسانی سے وہابی
و تصور کے مطابق اسلامی حکومت قائم کر لی۔

شیخ محمد عبدہ نے جدید دور کی تعمیر کے لئے جو اصول و نظریات پیش کئے تھے،
ہویں صدی کے مذہبی مفکرین اس پر عمل کر رہے تھے، چنانچہ اجتہاد، قیاس اجماع
مسئلہ عبدہ کے دور میں بڑا نیا اور نرالا معلوم ہوتا تھا، بیسویں صدی کے اوائل ہی
ں اس کی ضرورت کا احساس ہر عالم اور مفکر کے ذہن میں پیدا ہو گیا تھا لیکن
نفرادی زندگی کے مسائل میں قیاس و اجتہاد سے کام لینا اور اجتماعی زندگی کے
سائل کے حل تلاش کرنا اور پھر اس کے نافذ کرنے کا مسئلہ سب سے اہم تھا۔ عام
رجحان یہ تھا کہ اجتماعی زندگی سے متعلق امور اور مسائل کو نافذ کرنے کے لئے صرف کمیٹیوں
ی سفارش یا مفتی کا فتویٰ ہی کافی نہ ہوگا بلکہ اس کے لئے طاقت کی ضرورت ہوگی، اور وہ
طاقت صرف حکومت ہو سکتی ہے۔ اور جو بھی حکومت اسلامی احکام کو عملی جامہ پہنانے
ی کوشش کرے گی وہ اسلامی حکومت ہوگی، اس طرح کچھ مفکرین کے ذہن میں اسلامی
حکومت کا تصور پیدا ہوا۔ اخوان المسلمون کی تحریک اسی فکر و خیال کی ایک کڑی ہے، یہ
تحریک مصر میں اس وقت وجود میں آئی جب وہاں علمی اور ادبی میدان میں اچھی خاصی
ترقی ہو چکی تھی، جدید و قدیم رجحانات کے تصادم سے لوگوں میں ذہنی انتشار تو ضرور
پیدا ہوا تھا لیکن اس کی وجہ سے ایک ایسا طبقہ ضرور پیدا ہو گیا تھا جس نے اعتدال

اور حقیقت پسندی کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اس کے علم یا [illegible] حالات
کے ناساز گار ہونے کے باوجود اپنی منزلیں طے کر رہا تھا علمی اور ادبی سرمایہ ایک
خاص طبقہ کی دلچسپی اور اس کے ذہنی سکون کے لئے ہوتا ہے، لیکن جہاں تک عوام کا
تعلق ہے وہ روزمرہ کی زندگی میں سکون و اطمینان چاہتے ہیں، اس لحاظ سے مصر
کے حالات بہت ناساز گار تھے اس لئے کسی ایسی تحریک کا وجود میں آنا جو عوام کے
جذبات کی ہر طرح سے ترجمانی کرتی اس کی کامیابی کے لئے بڑی معاون ہو سکتی تھی،
اخوان المسلمون کی تحریک کے بانی حسن البنا نے وقت کے تقاضہ کو پوری طرح
تاڑ لیا تھا اس سے ان کی وقت شناسی اور ذہانت کا اندازہ ہوتا ہے۔ انھوں
نے اپنی تحریک علمی انداز سے نہیں شروع کی بلکہ عوامی سطح پر اس کی بنیاد رکھی، ان کی
تحریک کے خدوخال کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان کی زندگی کو اپنے پیش نظر رکھیں۔

حسن البنا ۱۹۰۶ء میں ایک علمی اور مذہبی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد
شیخ احمد عبدالرحمن البنا ساعاتی کے لقب سے مشہور تھے[۴]، ساعاتی عربی میں
گھڑی کی مرمت کرنے والے کو کہتے ہیں، اس طرح وہ اپنے پیشہ سے متوسط درجہ
کی زندگی بسر کرتے تھے، مزاج میں سادگی اور دل میں قناعت تھی اس لئے دنیا کی
دوسری چیزوں سے بے نیاز ہو کر عبادت اور کتابوں کے مطالعہ میں اپنا وقت گزارتے
تھے، ان کی زندگی قدیم طرز کے علماء کی عملی تصویر تھی۔ شوق مطالعہ نے انھیں حدیث
کی تحقیق و تخریج کی طرف مائل کیا۔ چنانچہ انھوں نے امام احمد بن حنبل اور امام شافعی
کے مسند پر کام کیا۔ اسی علمی اور دینی ماحول میں حسن البنا نے آنکھ کھولی اسی لئے
ان کے والد کا اثر ان کی زندگی پر نمایاں نظر آتا ہے۔ کتابوں کے پڑھنے کا شوق
اوقات کی پابندی، اور عام زندگی میں سلیقہ ان کے اندر لڑکپن ہی سے پایا جاتا تھا
وہ اسکول میں باقاعدہ تعلیم حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ دینی اور مذہبی کتابیں اپنے
والد سے پڑھتے تھے، قرآن مجید کا اکثر حصہ انھوں نے اپنے والد کی نگرانی میں حفظ
کیا۔ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے ہائی اسکول پاس کیا، اس کے بعد ایک سال کے لئے انھ

نے ٹریننگ اسکول میں داخلہ لیا، ٹریننگ کی سند پانے کے بعد وہ ایک پرائمری اسکول میں
درس مقرر ہوئے، لیکن بعد میں انھیں یہ احساس ہوا کہ زندگی کے میدان میں کام کرنے
لئے اسکول کا موجودہ ماحول بہت زیادہ سازگار نہیں رہے گا چنانچہ انھوں نے اعلیٰ
علیم کی طرف توجہ کی اور اس غرض سے قاہرہ پہونچے، قاہرہ میں اس وقت کلیۃ دارالعلوم
پنی علمی اور ادبی شہرت کی وجہ سے ذہین اور ہونہار نوجوانوں کا مرکز بنا ہوا تھا، اس
لج میں قدیم وجدید علوم کی اعلیٰ تعلیم دی جاتی تھی، اسی کے ساتھ ساتھ تعلیم وتدریس
کے مضامین بھی پڑھائے جاتے تھے، اس لئے اس کالج سے فارغ التحصیل طلبا کو
نوی اسکولوں میں تدریس کے لئے منتخب کیا جاتا تھا۔ کلیۃ دارالعلوم میں چار سال
علیم حاصل کرنے کے بعد وہ اسماعلیہ میں ایک ثانوی اسکول میں مدرس مقرر ہوئے، درجہ
، اعتبار سے انھیں کچھ ترقی ضرور ہوئی لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاہرہ میں چار
ل گزارنے کے بعد حسن البنا تعلیم وتدریس کے بجائے سیاسی میدان کو اپنی زندگی
لئے زیادہ مناسب سمجھنے لگے، اسماعیلیہ میں وہ مدرس کی حیثیت سے جب تک
ہے ان کا فاضل وقت لوگوں سے ملنے میں صرف ہوتا، چھٹیوں میں وہ اپنا وقت
ہات اور گاؤں میں گزارتے اور لوگوں میں مذہب کی تبلیغ کرتے۔ عوامی زندگی
قریب ہونے میں انھیں لطف حاصل ہوتا، وہ گاؤں اور قصبات کے تکلیف دہ
ستوں پر پیدل چلنے سے کبھی بھی نہیں گھبراتے تھے، انھیں لوگوں کی مذہبی زندگی
ھارنے کے ساتھ ساتھ ان کی سماجی زندگی کے بہتر بنانے کی بھی فکر رہتی تھی،
ں نے گاؤں اور قصبات کے لوگوں کی اصلاح کرنے کے ساتھ ساتھ شہر کے
دوروں کی بھی حالت بہتر بنانے کی طرف توجہ دی۔ چنانچہ اسماعیلیہ کے کارخانوں
ملوں کے مزدوروں میں انھوں نے بڑا کام کیا، جس کی وجہ سے وہ ان کے حلقہ
بہت مقبول ہوگئے، اس طرح جب ان کے عمل کا دائرہ بڑھتا گیا تو انھوں نے
ملازمت سے استعفیٰ دینے کا فیصلہ کرلیا، تاکہ یکسوئی سے عوامی زندگی کے سدھار
پنا وقت صرف کرسکیں، اسماعلیہ اگرچہ مصر کا بڑا ضلع ہے اور اس کی جغرافیائی

اظہار ... ہے لیکن حسن البنا نے اپنے بلند مقاصد کے پیش نظر
یعنی قاہرہ میں ہی سکونت اختیار کرنے کا فیصلہ کیا، قاہرہ حکومت کا مرکز ہونے ...
ساتھ ساتھ مصر کے ادیبوں، فنکاروں، سیاست دانوں اور ترقی پسندوں کا بھی م...
تھا، اس لئے اعلیٰ سطح پر کسی تحریک کی کامیابی کے لئے ضروری تھا کہ اس کو یہیں ...
آگے بڑھایا جائے۔ چنانچہ حسن البنا اسماعلیہ سے قاہرہ آگئے۔ قاہرہ ان ...
لئے نیا نہیں تھا، وہ چار سال تک یہاں طالب علم کی حیثیت سے مقیم رہ چکے تھے
اس عرصہ میں انھوں نے اپنا رابطہ وہاں کے مذہبی اور ادبی حلقہ کے مشہور لوگ...
سے قائم کرلیا تھا۔ خاص طور سے شیخ عبدہ کے ہونہار شاگرد شیخ رشید رضا
الفتح کے ایڈیٹر شیخ محب الدین الخطیب، شیخ وجودی، فرید وجدی سے ان کے تعل...
اسی زمانے میں قائم ہو چکے تھے۔ ان حضرات کا مصر اور مصر سے باہر علمی اور مذہبی ...
میں بڑا اثر تھا۔ سید رشید رضا اپنے استاد الشیخ عبدہ کے انتقال کے بعد ا...
مشہور رسالہ "المنار" کے ذریعہ ان کے افکار وخیالات کو بڑی خوبصورتی اور وضا...
سے پیش کرتے رہے، اسی کے ساتھ ساتھ سیاست حاضرہ پر بھی اپنے خاص علمی انا...
میں تبصرہ بھی کرتے تھے، اسی لئے ان کے رسالہ المنار کو عالم عربی کی سیاسی اور ...
زندگی کا صحیح عکاس سمجھا جاتا تھا، اسی طرح شیخ محب الدین الخطیب صحافت کے ...
میں بہت کامیاب تھے، ان کے رسالہ الفتح کی دھوم عرب ممالک کے علاوہ تمام اس...
ملکوں میں بھی مچی ہوئی تھی، ان کے لکھنے کا انداز بہت پسندیدہ، اور طرز بیان
معیاری تھا، بعض اعتبار سے ان کا رسالہ الفتح، رسالہ المنار سے بھی اچھا سمجھ...
تھا، دونوں رسالوں کے انداز فکر ونظر میں بڑی یکسانیت تھی۔ اگرچہ انداز بیا...
اور اسلوب نگارش ایک حد تک مختلف تھا۔ یہ دونوں بزرگ قدامت پسندوں ...
اجتہاد وقیاس کے علمبردار تھے، مگر چاہتے تھے کہ ان دونوں کو شریعت کے حدود ...
رکھتے ہوئے نیک نیتی کے ساتھ مفاد عامہ کے لئے استعمال کیا جائے بطور فیشن...
تفنن طبع کے طور پر نہیں، کیونکہ ان کا خیال تھا کہ اس وقت قیاس واجتہاد ...

لینا، وقت کا تقاضا ہے اور اسی میں عام مسلمانوں کی فلاح و بہبود ہے۔ حسن البنا نے ان حضرات سے مستقل تعلق رکھا اور ان دونوں کے رسالوں کو پابندی سے پڑھتے رہے، چنانچہ حالات کا جائزہ لینے کے بعد انھوں نے ۱۹۲۷ء میں "اخوان المسلمون" کی تحریک کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا خاکہ انھوں نے اپنے ساتھیوں اور دوستوں کے مشورہ اور مدد سے تیار کیا ہوگا، لیکن ہمیں یقینی طور پر نہیں معلوم ہو سکا کہ رشید رضا، اور شیخ محب الدین اور فرید وجدی سے انھوں نے مشورہ لیا تھا یا نہیں؟ ہمارا یہ خیال ہے کہ رشید رضا اور محب الدین الخطیب نے اخوان المسلمون کی تحریک کا جہاں تک مذہبی تعلق تھا یقیناً ساتھ دیا ہوگا کیونکہ کوئی بھی مذہبی مفکر مذہب کی تعلیم و تبلیغ کی کبھی بھی مخالفت نہیں کر سکتا، لیکن جہاں مذہبی تحریکیں سیاسی رنگ اختیار کرنے لگتی ہیں وہیں سے لوگوں کے درمیان اختلافات شروع ہو جاتے ہیں۔ رشید رضا کا ذہن اگرچہ سیاسی تھا اور اس مقصد کے خاطر وہ اپنے وطن شام سے ہجرت کر کے مصر آ گئے تھے، مگر مصر آنے کے بعد وہ عبدہ سے متعلق ہو گئے اور سیاست سے الگ ہو کر "المنار" کی ادارت میں لگ گئے۔ کبھی کبھی اپنے وطن کے معاملات سے بھی دلچسپی کا اظہار کرتے چنانچہ ۱۹۲۰ء کے بعد جب فرانس نے شام ولبنان پر قبضہ کر لیا تو جنگ آزادی میں وہ بھی دوسرے عرب رہنماؤں کے ساتھ ملے رہے، اور اپنے رسالہ "المنار" میں شام ولبنان کے مسئلہ پر کھل کر فرانسیسی سامراج کے خلاف لکھتے رہے، اس کے علاوہ وہ عرب قومیت کی تحریک سے بھی وابستہ رہے اور مسلم، عیسائی اتحاد کی تبلیغ کرتے رہے۔[۱۸]

حسن البنا نے رشید رضا کے طریق کار اور طرز فکر سے استفادہ کیا، کیونکہ وہ جن حالات میں مذہب کی تبلیغ کر رہے تھے اور لوگوں میں سماجی اصلاحات کی جو دعوت دے رہے تھے ان میں انھیں اسلام پسند عناصر کی تحریروں سے استفادہ کرنے کی اکثر ضرورت پیش آتی تھی، چنانچہ انھوں نے الشیخ محب الدین الخطیب کے علمی کارناموں اور مذہبی خیالات سے بھی فائدہ اٹھایا، لیکن انھیں اپنے ساتھ نہ لا سکے،

الطیب نے کچھ اخوان المسلمون کی تحریک کے خلاف یا اس کی موافقت میں کچھ نہیں لکھا لیکن ۱۹۵۶ء کے بعد یہ اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ وہ اخوان کے انتہا پسندانہ طریق کار سے مطمئن نہیں تھے۔ حسن البنّا ۱۹۲۸ سے ۱۹۳۷ تک بڑے انہماک اور لگن سے اپنی تحریک کو آگے بڑھاتے رہے اور جس تیزی سے یہ تحریک مصر کے ہر حلقہ میں مقبول ہوئی اس سے حسن البنا کی تنظیمی صلاحیت کا اندازہ ہوتا ہے، انھوں نے اس عرصہ میں اس بات کی پوری کوشش کی کہ تحریک پر مذہبی رنگ غالب رہے اور لوگ اسلام کی عظمت کے دل سے قائل اور مسلمانوں کی شاندار تاریخ کی صحیح معنوں میں قدر کرنا سیکھیں، اور اسی کے ساتھ اپنی پستی اور زوال کے صحیح اسباب معلوم کر کے اس کے علاج کی طرف متوجہ ہوں۔ چونکہ حسن البنا کا حلقہ ناخواندہ اور نیم خواندہ طبقہ تک ابھی محدود تھا اس لئے وہ اسلام کو فلسفیانہ انداز سے پیش کرنے کے بجائے حالات کے مطابق آسان اور عام فہم زبان میں پیش کرتے رہے اور چونکہ ان کا انداز بیان بڑا موثر تھا اس لئے لوگ ان کی طرف تیزی سے بڑھنے لگے۔ حسن البنا نے جہاں اس عرصہ میں اسلامی تعلیمات کو لوگوں کے سامنے پیش کیا وہاں انھوں نے عوام میں بے چینی اور بے اطمینانی کے جو اسباب تھے ان کی طرف بھی لوگوں کی توجہ مبذول کرائی اور بڑی حد تک حکومت کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا، لیکن ان کی تنقید کا انداز بڑا ہلکا ہوتا تھا اس لئے تحریک پر سیاسی رنگ غالب ہونے کا شبہ نہیں ہونے پاتا تھا، مگر وہ بڑی خاموشی سے اپنی تحریک کی طاقت کا جائزہ لیتے رہے تاکہ مناسب وقت آنے پر وہ آئندہ کے پروگرام کی تفصیل لوگوں کے سامنے رکھ کر اپنی جماعت یا تحریک کے ایک سیاسی پارٹی بن جانے کا اعلان کر دیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان کی پارٹی کو انتخابات میں کامیابی نہ حاصل ہو پائی مگر یہ تو ضرور ہو گیا کہ مصر کی ہر سیاسی پارٹی کو اخوان المسلمون کے وزن و طاقت کا اندازہ ہو گیا اور ان کی تائید کسی بھی پارٹی کے لئے اس کی کامیابی کی ضمانت سمجھی جانے لگی۔ ۱۹۳۸ سے ۱۹۴۹ تک کا زمانہ اخوان کی تحریک کے لئے ہر لحاظ سے

بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اسی عرصہ میں انھوں نے اپنی تحریک کو سیاسی رنگ دیا اور اس کے بعد انھیں بڑے پرآشوب اور نازک حالات سے بھی گزرنا پڑا، اس عرصہ میں وہ کھل کر، شاہ فاروق، حکومت، سیاسی پارٹیوں، انگریزوں پر تنقید کرتے رہے، اور مصر کے نوجوانوں کا حلقہ خواہ وہ اسکول کے طلبار کا ہو یا کالجوں اور یونیورسٹیوں کا بڑی تیزی سے اخوان میں شامل ہوتا رہا، اب یہ تحریک گاؤں، قصبات اور کارخانوں کے مزدوروں تک محدود نہیں رہی بلکہ اس کا دائرہ عمل تعلیمی اداروں میں زیادہ وسیع ہو گیا تھا جس سے شاہ فاروق، حکومت یا سیاسی پارٹیاں اور خود انگریز گھبرانے لگے کیونکہ ہر مسئلہ میں طالب علموں کی مدد سے حکومت کی مخالفت کی جا سکتی تھی جس کا آسان ذریعہ اسٹرائک اور مظاہرہ تھا، اگرچہ عوام میں بھی یہ تحریک کافی مقبول ہو چکی تھی لیکن جہاں تک ہنگامہ کرانے کا تعلق تھا طلبار کے ذریعہ زیادہ آسانی ہوتی تھی۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مصر کی اقتصادی اور سیاسی صورت حال اور بدتر ہو گئی۔ عوام، حکومت، فاروق اور انگریز تینوں کے مخالف ہو گئے، اخوان نے اس صورت حال سے پوری طرح فائدہ اٹھایا، انھوں نے کھل کر کہا کہ مصر میں مسلمانوں کی اکثریت ہے اس لئے یہاں کی سماجی اور سیاسی تشکیل نو کی بنیاد اسلام پر ہونی چاہئے۔ مسلمانوں نے اپنی طویل تاریخ میں علم، ادب، فقہ و(ب) قانون کا جو عظیم الشان ذخیرہ چھوڑا اس سے ہمیں استفادہ کرنا چاہئے، دوسرے قرآن نے زندگی کے جو اصول پیش کئے ہیں وہی ہمارے لئے قابل عمل ہونے چاہئیں (ج) اسلام آزادی کا علمبردار ہے غلامی اس کے مزاج اور روح کے خلاف ہے اس لئے مسلمانوں کو جہاد کے لئے تیار رہنا چاہئے اور سامراجی طاقتوں کو ملک بدر کر دینا چاہئے (د) چنانچہ حسن البنا نے اس عرصہ میں جہاد پر بہت تقریریں کیں اور بہت سے رسالے شائع کئے جن میں جہاد کی حقیقت کی وضاحت کی۔ مصر کے نوجوانوں نے اخوان کے اس مطالبہ کا خیر مقدم کیا، چنانچہ اخوان کے حلقہ میں جہاد کا چرچا کثرت سے ہونے لگا، لیکن سوال یہ تھا کہ جہاد کا رخ کدھر ہو، اس نازک مرحلہ میں اخوان المسلمون

نے ان کی طاقت کا صحیح اندازہ نہیں کیا بلکہ انھوں نے اپنی طاقت کے رخ کو متعین کرنے میں جلد بازی سے کام لیا، مصر کے مشہور ادیب اور مورخ ڈاکٹر احمد امین نے اخوان کے اس نازک مرحلہ کا بڑے اچھے انداز میں تجزیہ کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں :

۱۹۴۴ء میں میں قاہرہ یونیورسٹی میں فیکلٹی آف آرٹ کا ڈین تھا۔ میں اخوان المسلمون کے نوجوانوں کو دیکھتا تھا تو وہ مجھے دوسرے نوجوانوں کے مقابلہ میں زیادہ سنجیدہ اور اخلاقی اعتبار سے زیادہ اچھے نظر آتے تھے، لیکن مجھے افسوس اس بات سے ہوتا تھا کہ ان کے رہنما انھیں غلط راستے پر لے جارہے تھے بلکہ مجھے ایسا لگتا تھا کہ انھیں سیاسی مقاصد کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ یہ نوجوان کبھی اپنے جذبات کے دھارے میں بہت سے سنگین جرائم کے ارتکاب کے لئے بھی آمادہ ہوجاتے تھے۔ قتل و غارت گری جیسے سنگین جرائم بھی کر گزرتے تھے۔ میں یہ سوچتا تھا کہ اس طریقہ کار کے بڑے خطرناک نتائج رونما ہوں گے، چنانچہ یہی ہوا انھوں نے مصر کے وزیر اعظم احمد نقراشی پاشا کو موت کے گھاٹ اتار دیا، جس کے بدلہ میں خود اخوان کے امام شیخ حسن البنا بھی زندگی سے محروم کر دیئے گئے، میرے خیال میں اگر اخوان المسلمون کے ممبران جلدبازی سے کام نہ لیتے تو ان کے لئے زیادہ اچھا ہوتا، اگر ان کی سرگرمیاں مذہبی اصلاح اور ان کا دائرہ عمل سماج کی فلاح وبہبود تک محدود ہوتا تو ان کی تحریک مصر کی تاریخ میں زیادہ موثر اور فعال ثابت ہوتی اور اس کے بڑے گہرے نتائج نکلتے، لیکن اس غلط انداز عمل کا سبب یہ تھا کہ کوئی بھی مذہبی تحریک ان دنوں سیاست کو نظر انداز نہیں کر سکتی تھی، کیونکہ اسلام میں مذہب اور سیاست میں تفریق نہیں ہے، اور اسلام کے احکام بغیر حکومت کی مدد کے نافذ نہیں ہوسکتے مثلاً اسلام میں شراب پینے کی سزا مقرر ہے، جب تک اسلامی حکومت قائم نہیں ہوگی شراب پینے والے کو سزا نہیں مل سکتی، یہی وہ نقطہ ہے جہاں سے اسلامی مفکرین کے درمیان دو رائیں پیدا ہوجاتی ہیں[۱]۔

حسن البنا نے اپنی تحریروں اور تقریروں میں اسلام کے اصول وعقائد، اس

کے نظامِ حکومت اور نظامِ سیاست کو جس انداز سے پیش کیا تھا اس سے لوگوں کا یہ عقیدہ پختہ ہوگیا تھا کہ اسلامی حکومت کے قیام کے بغیر مذہبی اور سماجی انقلاب نہیں لایا جاسکتا، مذہب اور سیاست میں تفریق مسلم حکام کی تساہلی اور پھر مغربی فکر و فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، قرآن اور حدیث کے مطالعہ سے کہیں بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ مذہب اور سیاست دو الگ الگ راہیں ہیں۔ اسلام ایک طرف خدا ترسی، خاکساری، صبر و تحمل کی دعوت دیتا ہے تو دوسری طرف عدل و انصاف کا بھی مبلغ ہے اور سماج میں عدل و انصاف قائم کرنا بغیر حکومت پر اقتدار حاصل کئے ہوئے ناممکن ہے، اسلام غلامی کو کسی بھی حالت میں گوارا نہیں کرتا۔ مصر کے عوام مذہب اور وطن کے نام پر غلامی کی زنجیروں کو توڑ سکتے ہیں بشرطیکہ ان کے دلوں میں خدا کے دین کی عظمت، اس کے رسول کی محبت، اپنی تاریخ سے عقیدت اور خدا کی ذات پر یقین و بھروسہ ہو، یہی وہ بنیادی باتیں تھیں جو شیخ حسن البنا مصری قوم کے دلوں میں بٹھانا چاہتے تھے۔ چنانچہ ۱۹۳۸ء میں اپنی تحریک کی دس سالہ تقریب کے موقع پر نوجوانوں کو خطاب کرتے ہوئے انھوں نے کہا:

"میرے بھائیو۔ مجھے اگر تین سو ایسے دستے نصیب ہو جائیں جن کے دماغ علم، جن کے دل ایمان و یقین کی دولت سے معمور ہوں اور جن کی جسمانی تربیت بھی صحیح طریقہ پر ہوئی ہو تو اس وقت اگر آپ مجھ سے یہ کہیں کہ میں سمندر کی گہرائیوں اور آسمان کی بلندیوں پر دشمن کا مقابلہ کروں تو میں اس کے لئے تیار رہوں گا، مجھے آپ کی مدد اور آپ کے سہارے آگے بڑھنے میں کچھ بھی تامل نہ ہوگا، یقین رکھئے میں ہر سرکش اور سرپھرے سے آنکھیں ملانے کے لئے تیار ہوں، جب وقت آئے گا تو آپ دیکھ لیں گے۔"[۱۱]

(باقی)

حوالہ جات:

۱۔ دیکھیے ابن تیمیہ حیاتہ وعصرہ: ص ۵۲۹۔۵۳۰: الشیخ ابوزہرہ، ابن حنبل ص ۲۰۱: ابوزہرہ
یوم الاسلام ص ۱۱۵۔۱۱۶: ڈاکٹر احمد امین۔
۲۔ دیکھیے ہمارا مضمون: انیسویں صدی میں مصر کے تعلیمی اور شیخ محمد عبدہٗ:
فکر و نظر علی گڑھ، شمارہ ۱۹۷۰ء
۳۔ دیکھیے: حاضر العالم الاسلامی: شکیب ارسلان، یوم الاسلام: احمد امین
۴۔ دیکھیے: الاخوان المسلمون: ص ۵۳: ڈاکٹر اسحاق الحسینی
۵۔ آج کل یہ کالج قاہرہ یونیورسٹی میں شامل ہے، اور اس کی دیرینہ خصوصیات برقرار ہیں۔
۶۔ دیکھیے ہمارا مضمون: دورِ جدید کا مفکر شکیب ارسلان: اسلام اور عصرِ جدید:
شمارہ جنوری ۱۹۷۴ء
۷۔ یوم الاسلام: ص ۱۵۵۔۱۵۶، احمد امین
۸۔ اخوان المسلمون: ص ۲۶، اسحاق الحسینی

کیا مذہب اور سائنس میں بُعد ہے؟

جناب بدیع الزماں اعظمی

گذشتہ دو صدیوں سے سائنس اور مذہب کے ٹکراؤ سے دونوں کے درمیان جو خلیج
ں ہوگئی تھی اس کا پُر ہونا ناممکن سا نظر آرہا تھا۔ سائنس کی روز افزوں ترقی لوگوں کو
ہریت کے راستہ پر لگا رہی تھی۔ بڑے بڑے سائنسداں جیسے بفن (BUFFON، ولیم بکلینڈ
WILLIAM BUCKLAN) جفری (GEOFFREY) اراسمس ڈاروِن
IRASMUS DARWI) چارلس ڈاروِن (CHARLES DARWIN) ہیکل
HAECKAL) ویس مین (WEISMAN) ٹی۔ ایچ۔ ہکسلے (T.H. HAXLEY)
یرہم کے سائنسی تجربات اور انکشافات مغربی مادّی تہذیب کے پرستاروں میں نہ صرف
لیم کیے جانے لگے تھے بلکہ انھیں دہریت کی طرف مائل کر رہے تھے مگر ان کے خلاف کلیسا کی
صدائے احتجاج بھی بلند ہوتی رہی کیونکہ پادریوں کے نزدیک بعض سائنسی تجربے
بل مقدس کی روایات کو جھٹلا رہے تھے۔
دہریت کو تسلیم کرنا اور اس پر گامزن ہونا اعلیٰ تعلیم یافتہ اور بیدار مغز ہونے کی سند

تھی۔ خدا کے وجود پر ایمان رکھنا اور مذہب کے فرسودہ نظامِ حیات پر چلنا جہالت
اور کوتاہ نظری کی دلیل تھی۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ سائنسی عقائد میں نہ تو خدا اور مذہب
کے لئے کوئی جگہ تھی اور نہ سائنس اور مذہب میں اتحاد ہی ممکن تھا۔ خوش قسمتی سے خدا
اور مذہب کے خلاف جو خیالات جڑ پکڑتے جا رہے تھے ان میں سائنس ہی کی روز افزوں
ترقی اور جدید تحقیقات کی بدولت ایک انقلاب رونما ہونے لگا۔ اعلیٰ سطح کے سائنسدان
باستثنائے چند دہریوں کی توقع کے خلاف قدرت کے قول اور فعل میں مطابقت
دیکھنے لگے اور انھیں خدا کے وجود پر یقین آنے لگا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ مذہب اور سائنس میں
کسی قسم کے تصادم کا امکان نہیں ہے بلکہ سائنس کا گہرا مطالعہ اور سائنس کا گہرا ادراک ایک
ایسی ہستی کو تسلیم کرنے کے لئے مجبور کرتا ہے جو خالق کونین ہے۔

اُن مخصوص سائنسدانوں میں زندہ جاوید سائنسدان مسٹر آرتھر ہولی کامپٹن
(ARTHURHOLLY COMPTON) نے ایک بار کہا تھا کہ سائنس اور مذہب میں کوئی
ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ حق کو معلوم کرنے کے لئے سائنس ایک معتبر ذریعہ ہے اور مذہب
ایک مکمل نظامِ حیات پیش کرتا ہے۔ اگرچہ سائنس مادی مسائل کے حل کرنے پر قدرت رکھتی ہے
مگر روحانی مسائل کے حل کرنے میں اُسے ابھی تک مذہب ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ سر ولیم
تھامسن جو بعد میں لارڈ کلون کے نام سے شہرت پذیر ہوئے برطانیہ کے ایک ماہر طبیعیات اور
ریاضیات تھے۔ انھوں نے ببانگ دہل کہا تھا کہ ہم اس کائنات کے متعلق جس قدر
بھی غور و خوض سائنسی نقطۂ نگاہ سے کریں گے اسی قدر ہمارا یقین ذات باری تعالیٰ پر جو
سارے مذاہب کا تشکیل کنندہ ہے راسخ ہوتا جائے گا۔ اس لئے اب ہم سائنس کو مذہب
کا حریف نہیں بلکہ حلیف پائیں گے۔ دنیا کے راکٹ سازی کے سب سے زیادہ تجربہ کار
انجینیر ڈاکٹر ورنر وان بران (DR. WEHRNER VON BRAUN) کے بیان نے تو
دہریت کے علم برداروں کا قلع قمع ہی کر دیا۔ ان کے نزدیک یہ امر کہ مذہب اور سائنس میں
بُعد ہے اس صدی کا ایک بڑا المیہ کہا جا سکتا ہے۔ موصوف کا یہ بھی کہنا ہے کہ جتنے بھی جدید
ذرائع ہمارے پاس ہیں اُن کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب اور سائنس ایک دوسرے

کے مددگار ہیں۔ پروفیسر فلپ ہنری (PHILLIP HENRY) کا کہنا ہے کہ جو لوگ اس خیال کے ہیں کہ سائنس اور مذہب ایک پلیٹ فارم پر نہیں آسکتے وہ یا تو سائنس کے طفل مکتب ہیں یا مذہب کے فلسفہ سے نابلد ہیں۔ لارڈ بیکن (LORD BACON) کا کہنا ہے کہ سائنس کا ناقص اور نامکمل علم انسان کے دل ودماغ کو دہریت کی طرف مائل کر دیتا ہے اور اس کا کامل علم مذہب کی طرف جھکاؤ پیدا کر دیتا ہے۔

لکومیٹ۔ ڈی۔ نووی (LECOMETE DE NOVY) علم حیاتیات اور طبیعیات کا ماہر اور شہرہ آفاق کتاب (HUMAN DESTINY) کا مصنف ایک مدت تک دہریت کا علم بردار رہا مگر جب اس نے کائنات کی تخلیق کے بارے میں سائنسی لٹریچر کا مطالعہ کیا اور سائنسی نظریوں پر غور کیا تو اس کا جھکاؤ نہ صرف مذہب کی طرف ہو گیا بلکہ اس نے دہریوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ وہ سارے سائنسداں جو ایمانداری کے ساتھ یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ اس کائنات کا کوئی خالق بھی ہے انھیں چاہیئے کہ وہ دوسروں کو اپنے فاسد خیالات سے متاثر نہ کریں بلکہ یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ ہمیں اس کا کوئی علم نہیں ہے۔ وہ لوگ جو بغیر عقلی دلائل کے خدا کے منکر ہیں وہ غیر سائنسی بات کہنے کے مجرم ہیں۔ مجھے تو اپنے تجربہ گاہ میں تیس برس کی محنت شاقہ کے بعد اس بات کا انکشاف ہوا کہ جو لوگ میرے لئے چراغ راہ تھے وہی لوگ اپنی لاعلمی پر پردہ ڈالتے ہوئے مجھے دھوکا دے رہے تھے۔ میرا یقین عقلی دلائل پر مبنی ہے اور مجھے یہ یقین علم طبیعیات اور حیاتیات کے گہرے مطالعہ سے حاصل ہوا ہے۔ میرا دعویٰ ہے کہ کوئی بھی سائنسداں جو دیدۂ بینا رکھتا ہو اور بے ایمان نہ ہو خدا کے وجود سے انکار نہیں کر سکتا۔ ایک دہریہ کے لئے سب سے بڑی دشواری یہ ہے کہ وہ خدا کے وجود کو اپنے حواس خمسہ کی مدد سے جاننا چاہتا ہے۔ چونکہ اس کے حواس خمسہ اس سلسلے میں اس کی رہنمائی نہیں کر پاتے اس لئے وہ خدا کی ہستی کا منکر ہو جاتا ہے یہ کوئی معقول استدلال نہیں ہے۔ اس واسطے کہ اگر ایک بہرہ آدمی موسیقی سے لطف اندوز نہ ہو سکے تو وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ موسیقی ایک خیالی وجود ہے۔ موسیقی بہرحال ناقابل انکار ٹھوس حقیقت ہے۔

موجودہ دور کے ماہرین علم طبیعات نے بلا شبہ یہ بات ثابت کر دی ہے کہ جن حقیقتوں کا ادراک ہم اپنے حواس خمسہ سے نہیں کر سکتے وہ ایک ٹھوس حقیقت ہیں۔ مثال کے طور پر کسی نے بھی حتیٰ کہ سائنسدانوں نے بھی اپنی آنکھوں سے ایٹم نہیں دیکھا ہے مگر ہیروشیما اور ناگاساکی کے وہ افراد جو عالمگیر جنگ دوم کے زمانہ میں ایٹمی دھماکہ کی زد سے زندہ بچ گئے وہ ایٹم کی حقیقت سے کما حقہٗ واقف ہو گئے۔

کوئی بھی سائنسی تحقیق ایک وقتی حقیقت تو بن سکتی ہے مگر اسے دوامی قطعیت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ سائنسدان یہ کہہ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ اس وقت حقیقت حال یہی ہے ممکن ہے کہ بعد میں اس میں مزید ترمیم اور اضافہ کی گنجائش نکل سکے۔ سائنس کے پروفیسر مسٹر میرٹ اسٹینلی کانگڈن (MERRIT STANLEY CONGDON) نے کہا ہے کہ اگرچہ سائنس ایک آزمودہ علم ہے پھر بھی اس میں انسانی خام خیالیوں، کوتاہیوں اور لغزشوں کا امکان باقی رہتا ہے کیونکہ کوئی تحقیق حرف آخر نہیں ہوتی۔ ہر تحقیق کی ابتدا مفروضات سے ہوتی ہے اور خاتمہ بھی مفروضات ہی پر ہوتا ہے۔ اس لئے سائنسی نتائج اکثر غیر یقینی ہوتے ہیں مثال کے طور پر نیوٹن کا قانون کشش ثقل (LAWS OF GRAVITY) صدیوں تک ایک حقیقت بنا رہا اور دنیا اسے حرف آخر سمجھتی رہی مگر بالآخر البرٹ آئنسٹائن نے ترمیم پیش ہی کر دی۔ آج نیوٹن کا نہیں آئنسٹائن کا فارمولا رائج ہے اس لئے یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کسی سائنسدان کی کوئی تحقیق حتمی درجہ نہیں رکھتی۔ ہو سکتا ہے کہ آئندہ کوئی سائنسدان آئنسٹائن کے پیش کردہ قانون کو چیلنج کر کے کوئی نیا فارمولا پیش کر دے۔

یورپ کے اندر مذہب اور سائنس میں ٹکراؤ کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ انجیل مقدس کی عبارت کی صحیح تعبیر نہیں کی جا سکتی تھی۔ انجیل مقدس نے صدیوں تک لوگوں کے دل و دماغ پر قبضہ کر رکھا تھا۔ لوگوں کو ایمان کی حد تک یقین تھا کہ کرۂ ارض ساری کائنات میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ سورج، چاند اور سیارے اس کا طواف کرتے ہیں۔ کرۂ ارض کی اس امتیازی شان سے لوگ کرۂ ارض کا باشندہ ہونے کی وجہ سے اپنے اوپر فخر کرتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ابن آدم ساری کائنات کا مالک ہے او

دِ مخلوقات سے افضل اور اشرف ہے لیکن جب کوپرنیکس (۱۴۷۳ء سے ۱۵۴۳ء تک)
نے اس خیال کی تردید کی اور یہ ثابت کیا کہ کرۂ ارض نظام شمسی میں ایک مرکزی حیثیت
نہیں رکھتا بلکہ وہ خود ایک سیارہ ہے اور دیگر سیاروں کی طرح سورج کا طواف
کرتا ہے تو لوگ چونک پڑے۔ اس کی تحقیق کو ابن آدم کی تحقیر متصور کیا گیا۔ پھر کیا
تھا ہر چہار جانب سے مخالفت کا ایک طوفان اُمنڈ پڑا۔ اگرچہ اس نے اپنی تحقیق کے
مسودے کو کتابی شکل دے رکھی تھی مگر چرچ کے خوف سے اسے
طبع کرانے کی ہمت نہ پڑی۔ برسوں تک اس نے اپنی تحقیق
پردۂ خفا میں رکھی۔ جب اس کے قویٰ مضمحل ہونے لگے اور اس نے محسوس کیا کہ
دیر یا سویر وہ موت کی آغوش میں جانے والا ہے تو اس نے اپنے رفقاء کے اصرار پر
اپنی کتاب کا مسودہ پریس کو دے دیا۔ وہ بستر مرگ پر پڑا ہوا کتاب کے انتظار میں
گھڑیاں گنتا رہا۔ طبع ہونے کے بعد کتاب کا ایک نسخہ اس دن اس کے ہاتھ آیا جس
دن اس نے داعئ اجل کو لبیک کہا۔ جب اس کی تحقیق منظر عام پر آئی تو چرچ نے کتاب
ضبط کر لی اور اس کی اشاعت ممنوع قرار دے دی۔

اس کے ستر سال بعد گلیلیو (GALILEO) نے اپنی خود ساختہ دُوربین کی مدد سے
فلکی مشاہدہ کر کے کوپرنیکس کی تحقیق پر نہ صرف مہر تصدیق ثبت کر دی بلکہ اپنی دوربین کی
مدد سے سیارہ مشتری کے گرد گردش کرنے والے بارہ عدد چاندوں کی بھی نشاندہی
کر دی۔ پھر کیا تھا عیسائیت کے علمبردار بپھر اٹھے۔ انہوں نے گلیلیو کی تحقیقات
پر اعتراضات کی بھرمار کر دی۔ بعضوں نے کہا کہ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ سیاروں کی
تعداد سات سے زیادہ ہو جبکہ اللہ نے ہمارے سر میں صرف سات راستے بنائے
ہیں۔ دو کان، دو آنکھیں، دو ناک اور ایک منہ۔ دنیا میں کل سات دھاتیں پائی
جاتی ہیں۔ قوس و قزح میں سات ہی رنگ کی دھاریاں ہوتی ہیں۔ ہفتہ میں کل سات
دن ہوتے ہیں وغیرہ وغیرہ ..... ہمارے لئے اس کی تحقیق ایک دیوانے کی بڑ سے
زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ پاپائے روم کے قصر شاہی سے غم و غصہ کی ایک لہر اٹھی کہ

جب گلیلیو کو عدالت کے سامنے حاضر ہونا پڑا۔ اس پر الزامات عائد کیے گئے کہ تم جھوٹے، تمہاری دوربین ناقص، اور تمہاری تحقیق غلط۔ تم اپنی اولمپی دیدہ دلیری کی پاداش کے لئے تیار ہوجاؤ یا اپنی تحقیق کو منظرِ عام پر لانے سے باز آؤ۔ گلیلیو نے اپنے اندر مستراط جیسی جرأت نہ پاکر کسی بھی الزام کی تردید نہ کی مگر اس نے ازراہ تمسخر اتنا ضرور کہا کہ انجیل مقدس تو اس لئے نازل ہوئی تھی کہ وہ انسانوں کو فلکی جنت کی راہ دکھائے نہ یہ کہ اجرام فلکی کس انداز پر گردش کرتے ہیں۔ بالآخر فیصلہ اس کے خلاف ہوا اور اسے قید و بند کی سزا جھیلنی پڑی۔

انسانی ارتقاء کے متعلق ڈارون کا نظریہ بھی مذہبی پیشواؤں اور ڈارون کے طرفداروں کے درمیان مدتوں تک گرما گرم بحث کا موضوع بنا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عوام کے دل و دماغ پر یہ خیال مسلط رہا کہ مذہب اور سائنس میں ملاپ ناممکن ہے۔ اس قسم کی تاریخ ساز بحثیں اور جنگیں دراصل مذہب اور سائنس کے درمیان نہ تھیں بلکہ جدیدیت اور قدامت پسندی کے درمیان تھیں۔ قدامت پسند افراد ہر اس بات کی مخالفت پر اتر آتے تھے جس سے ان کے اعتقادات کو ٹھیس لگتی تھی۔ مثلاً ابن آدم کے مرتبہ کو بنائے رکھنے کے لئے انھوں نے گلیلیو کی حقیقت پر مبنی تحقیق کی مخالفت کرنا اپنا فرض منصبی سمجھا۔ وہ انجیل مقدس کے لفظی معنی پر ہی ڈٹے رہے اور یہ نہ سمجھ پائے کہ صحیفۂ آسمانی کی عبارتیں اپنے اندر کتنی تشبیہات اور کتنے ہی کنائے اور استعارے پنہاں رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی الہامی کتاب میں کسی فرد کے متعلق یہ تحریر ہو کہ وہ شیر جیسا تھا تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ اس کے دُم بھی رہی ہوگی۔

آج سائنس اور ٹکنالوجی کے بڑھے ہوئے علم کی بدولت جبکہ انسان چاند کی سطح پر کئی بار اتر کر لوٹ بھی آیا ہے، دوسرے سیّاروں پر کمندیں ڈالنے کی کوشش کر رہا ہے اور وہ اپنی طاقتور دوربینوں کے ذریعہ کائنات کے گوشہ گوشہ کی چھان بین کر رہا ہے تو اب مذہبی جنونی انجیل مقدس کے لفظی معنی لینے سے گریز کر رہے

ہیں۔ مسٹر اولیور ونڈل ہومس (MR. OLIVER WINDEL HOLMES) کا کہنا ہے
کہ جوں جوں ہمارا علم بڑھتا جائے گا نہ تو سائنس داں مذہب پر چوٹ کریں گے اور نہ مذہبی
پیشوا سائنس دانوں پر غم و غصہ کا اظہار کریں گے بلکہ دونوں ایک دوسرے کے ہم نوا بن کر
خدا کی حکمت، قدرت اور عظمت کا گُن گائیں گے۔ سائنس مذہب پر کئے جانے والے
اعتراضات کا جواب دے گی اور مذہب سائنس کو اپنی گود میں بٹھا کر دہریت کے کوڑے
کو صاف کرے گا۔ مثال کے طور پر دہریوں کے نزدیک یہ بات کہ حشر کے دن ہر شخص
کے ہاتھ میں اُس کا اعمال نامہ دیا جائے گا، اُس سے باز پرس ہوگی اور وہ اپنے اعمال
کی سزا و جزا پائے گا ایک مہمل خیال ہے۔ بھلا یہ یقین کرنے کی بات ہے کہ اربوں
کھربوں انسانوں کے اعمال نامے مرتب ہوسکیں۔ وہ کونسا دفتر ہے اور کہاں ہے
جہاں یہ سب اندراجات ہوتے ہیں۔ سائنس اس کا جواب بہت سادہ طریق پر
یوں دیتی ہے :

اس میں شک نہیں کہ ہمارے اعمال ہر آن قلمبند کئے جاتے ہیں اور روز حشر
ہر ایک کے سامنے پیش کئے جائیں گے اور لطف یہ کہ ہم اسے جھٹلا بھی نہ سکیں گے۔
جس طرح ہمارے گھروں میں بجلی اور پانی کے لگے ہوئے میٹر ہر آن یہ نوٹ کرتے
رہتے ہیں کہ ہم کتنی بجلی اور کتنا پانی خرچ کر رہے ہیں۔ مہینہ کے اختتام پر میٹر بتا دیتا
ہے کہ ہم نے بجلی کتنی یونٹ یا پانی کی کتنی مقدار استعمال کی ہے۔ اسی طرح کیا یہ امر
حکم الحاکمین کی قدرت سے بعید ہے کہ اس نے ہمارے جملہ اعضاء میں میٹر فٹ
کر دئے ہوں جو ہر آن ہمارے اعمال نوٹ کر رہے ہوں یا فرشتوں ہی کو مامور
کر دیا ہو جو ہمارے اعمال کا اندراج کر رہے ہوں۔

آج جبکہ ہم سائنسی تحقیقات کی روشنی میں آسمانی دنیا کا جائزہ لیتے ہیں
ہمیں یہ جان کر تعجب ہوتا ہے کہ اجرام فلکی کی حیثیت نہ صرف روشنی کے قمقموں
کی ہے جو نیلگوں شامیانے پر جڑے ہوئے ہیں بلکہ اربوں اور کھربوں یہ اجرام
فی الاصل سورج ہیں اور ہمارے سورج کی طرح اپنا الگ الگ نظام شمسی رکھتے

ہیں۔ یہ سب کے سب ایک دوسرے کی کشش سے آکاش میں ٹکے ہوئے ہیں اور حیرت کی بات یہ ہے کہ یہ سب ساکت نہیں ہیں بلکہ تیزی کے ساتھ چکر بھی کاٹ رہے ہیں اور ایک نامعلوم منزل کی طرف بھاگے جا رہے ہیں۔ اگر کوئی معترض ہم سے یہ سوال کرے کہ ایسا کیوں ہے تو ہم یہی کہیں گے کہ خالق حقیقی کی مرضی اور اس کا ایک سوچا سمجھا پلان۔ اگر ہم اسے سمجھنے کی کوشش کریں تو عقل یہ کہہ کر اپنی معذوری ظاہر کرے گی کہ :

جس جگہ تک مری رسائی ہے
اس کے بس اس طرف خدائی ہے

سائنس تو ہر سوال کا جواب دینے میں بلاشبہ قاصر ہے کیونکہ اس کا علم محدود ہے۔ سائنس اس قسم کے سوالوں کا جواب تو آسانی سے دے سکتی ہے کہ بجلی کیسے پیدا کی جا سکتی ہے، ہیلی کاپٹر کیسے پرواز کرتا ہے، بارش ہونے کے اسباب کیا ہیں، سمندروں میں مد و جزر کیسے آتا ہے، نظام شمسی کے سیارے یا بکھرے ہوئے کھربوں تارے ہم سے کتنی دور ہیں اور ان کی روشنی ہم تک آنے میں کتنا وقت لیتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ سائنس اس کا جواب بھی تشفی بخش دے سکتی ہے کہ کائنات کی تخلیق کیسے ہوئی مگر یہ نہیں بتا سکتی کہ کیوں ہوئی؟ کیوں کے جواب میں سائنس ابھی تک چپ سادھ لیتی ہے۔ ایک روایت کے مطابق لاسلکی کے موجد مارکونی نے ایک شب اپنے ایک سائنسداں دوست کو ریڈیو سے بھرپور لطف اندوز کیا۔ دونوں ساری رات لاسلکی کے پیچیدہ مسائل پر گفتگو کرتے رہے۔ پو پھٹنے کے وقت جب وہ ایک دوسرے سے رخصت ہونے کے لئے اٹھے تو مارکونی نے کہا کہ زندگی بھر میں لاسلکی کی گتھیاں سلجھانے میں منہمک رہا۔ اگرچہ میں اپنے مشن میں کامیاب بھی ہو گیا مگر ریڈیو کے متعلق ایک بات ایسی ہے جو میری سمجھ میں اب تک نہ آ سکی دوست نے حیرت اور استعجاب کا اظہار کرتے ہوئے پوچھا کہ ریڈیو کے بارے میں بھلا وہ کونسی بات ہے جو آپ سمجھ نہ سکے۔ مارکونی نے نہایت انکسار سے جواب دیا کہ یہ کیوں کام کرتا ہے۔

بظاہر سائنس ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے جو اس کے دائرہ قدرت کے باہر ہوتے ہیں۔ کوئی سائنسداں اس وقت تک یہ نہیں بتا سکتا کہ کوئی عجوبہ کیوں ظہور پذیر ہوتا ہے جب تک کہ وہ خدا کی ہستی کو تسلیم نہ کر لے اور کتب الٰہیہ کی طرف رجوع نہ ہو۔ مسٹر اے۔ کریزی مارلیسن (MR. A. CRESSY MORRISON) نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب (MAN DOES NOT STAND ALONE) میں سات وجوہ بتائے ہیں جن کی بنا پر ایک سائنسداں خدا کے وجود پر ایمان رکھتا ہے:

۱۔ ریاضی کے اٹل اصولوں کے ذریعہ ہم ثابت کر سکتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق کا نقشہ مرتب کرنا ایک مافوق الفطرت صناع کا کام ہے۔

۲۔ خدا نے ہماری زندگی کو بامقصد بنا کر اپنی دانائی کا اظہار کیا ہے۔

۳۔ عقل حیوانی اس ایک قادر مطلق ہستی کا بے اختیارانہ اعلان کرتی ہے جس نے بے زبان جانوروں میں فطرت کا ایک وجدانی احساس ودلیعت کیا۔

۴۔ انسان کو نہ صرف عقل حیوانی عطا فرمائی بلکہ اسے قوت استدلال سے بھی نوازا۔

۵۔ ہر جاندار کے ماحول کو اس کی ضروریاتِ زندگی پورا کرنے کا کفیل اور ذمہ دار بنا دیا گیا ہے۔ یہ بات ایک دانا حکیم کے وجود کی غماز ہے۔

۶۔ قدرت کے بنائے ہوئے معاشی نظام کو دیکھتے ہوئے ہمیں مجبور ہو کر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ

کوئی محبوب ہے اس پردۂ زنگاری میں

۷۔ یہ بات کہ انسان خدا کے صفات کا تصور کر سکتا ہے خدا کے وجود کی کھلی ہوئی دلیل ہے۔

ایک اعلیٰ پایہ کے سائنسداں سر جیمس سمپسن (SIR JAMES SIMPSON) سے ایک بار سوال کیا گیا کہ آپ کی تحقیقات میں سب سے زیادہ تعجب خیز تحقیق کون سی ہے۔ موصوف نے بلا جھجک جواب دیا کہ میری سب سے بڑی تحقیق یہ ہے کہ

دنیا کا ایک پالنہار بھی ہے۔

مشہور سائنسداں چارلس اسٹینمز (CHARLES STEINMETZ) سے جب پوچھا گیا کہ تحقیق کی کون سی راہ ہمیں ترقی کی معراج پر پہنچا سکتی ہے تو موصوف نے جواب میں صرف یہ بتایا کہ روحانیت کی راہ پر گامزن ہوکر ہم سب سے بڑی تحقیق کر سکتے ہیں انھوں نے مزید بتایا کہ ایک دن آئے گا جب لوگ محسوس کرنے پر مجبور ہوں گے کہ نہ تو مادیت ہمیں سچی راحت دے سکتی ہے اور نہ یہ صحیح تحقیق ہماری رہنمائی کر سکتی ہے۔ اُس وقت سائنسداں اپنی تجربہ گاہ کے تجربات کا رخ رب الحکمت کی لا محدود قوت کا اندازہ کرنے اور رموز سربستہ کی عقدہ کشائی کی طرف کر دیں گے۔ جب ایسا ہونے لگے گا تو دنیا دیکھے گی کہ جتنی ترقی ایک نسل میں ہوئی ہے اتنی ترقی اب تک کئی نسلوں میں بھی نہ ہو پائی تھی۔

خدا کرے وہ یوم سعید جلد آئے

مولانا آزاد کے قلمی حواشی

(زیر مطالعہ کتابوں پر)

مرتب: جناب سید مسیح الحسن کوثر

قسط ۳

شبلی نعمانی

سیرۃ النعمان: امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کی سوانح عمری۔ ج ۱، دہلی، مطبع مجتبائی،
ب ت۔ صفحات ۸ ـ ۱۱۲ ـ ۲۳۴ ص ۸ ابتدائی

حاشیہ آزاد:

"یہ جو بار بار کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ مراسیل کو بھی قابل احتجاج سمجھتے ہیں پھر ان پر الزام تقدیم قیاس کیونکر صحیح ہو سکتا ہے برخلاف شافعی و ائمہ حدیث کے کہ مراسیل کو حجۃ نہیں مانتے تو اس میں کئی مغالطے ہیں۔ اول تو امام شافعی جیسا

گر الام میں خود تصریح کی ہے صرف ان ہی مراسیل کے مخالف ہیں جو کسی مسند کے خلا
ہو اور جس راوی کے ارسال کا ثقہ سے ہونا ثابت نہ ہوا ہو۔ شاہ صاحب
نے بھی حجۃ اللہ میں لکھا ہے۔ فتقرران لا یاخذ بالمرسل الا عند وجود شروط چناں
چہ ابن مسیب وغیرہ کے مراسیل پر امام شافعی واکثر ائمہ حدیث نے عمل کیا ہے
ثانیاً یہ کہنا کہ امام ابوحنیفہ نے مراسیل کو قیاس پر ترجیح دی کسی طرح صحیح نہیں۔
مثالوں کو دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ جن مسائل پر بوجۂ عدم حصول احادیث
مرفوعہ یا عدم توجہ بہ روایات یا بہ تقلید بعض مشائخ عراق احادیث مرفوعہ
متصلہ مخالف پڑ گئی ہیں وہاں مرسل و منقطع سے حجۃ لائے ہیں اور اس کو
قیاس وغیرہ سے تقویت دیتے ہیں الخ"

ص ۴۵ : امام ابوحنیفہ تحصیل علم کے زمانے میں مدینہ تشریف لے گئے اور امام
باقر رضی اللہ عنہ سے ملاقات ہوئی اور تعارف ہوا تو امام باقرؓ نے فرمایا کہ ہاں
تم ہی قیاس کی بنا پر ہمارے دادا کی حدیثوں سے مخالفت کرتے ہو۔ ابوحنیفہ نے نہایت
ادب سے کہا: معاذ اللہ حدیث کی کون مخالفت کون کرسکتا ہے۔ آپ
تشریف رکھیں تو کچھ عرض کروں۔ پھر حسب ذیل گفتگو ہوئی (ابوحنیفہ) مرد ضعیف
ہے یا عورت (امام باقرؓ) عورت (ابوحنیفہ) وراثت میں مرد کا حصہ زیادہ
ہے یا عورت کا (امام باقرؒ) مرد کا (ابوحنیفہ) میں قیاس لگاتا تو کہتا کہ عورت
کو زیادہ حصہ دیا جائے کیونکہ ضعیف کو ظاہر قیاس کی بنا پر زیادہ ملنا چاہئے
پھر پوچھا نماز افضل ہے یا روزہ (امام باقر) نماز (ابوحنیفہ) اس اعتبار
سے حائضہ پر نماز کی قضا واجب ہونی چاہیئے نہ روزہ کی حالانکہ میں روزہ
ہی کی قضا کا فتوی دیتا ہوں۔ امام باقرؓ اس قدر خوش ہوئے کہ اٹھ کر
ان کی پیشانی چومی۔

ابوحنیفہ ایک مدت تک استفادہ کی غرض سے ان کی خدمت میں
حاضر رہے۔

حاشیۂ آزاد:

"جواب غلط ہے۔ امام باقرؒ نے قرآن کے رد کرنے کا الزام نہیں دیا تھا بلکہ اپنے دادے کی حدیثوں کا۔ عورت کا نصف ورثہ تو قرآن سے ثابت ہے۔ احادیث سے کیا تعلق اور اسی طرح قضاء صیام۔ دراصل یہ روایت ہی بے سروپا ہے۔"

شبلی نعمانی

سیرۃ النعمان۔ ج ۲۔ دہلی، مطبع مجتبائی، ۱۸۹۳ء

صفحات: ۱۱۳ — ۳۱۰ ۲۳۳۸ء

ص ۱۴۰: علامہ شبلی نے مجتہد اور محدث کے فرق پر تفصیلی بحث کی ہے۔ لکھتے ہیں کہ مجتہدین جس چیز پر فخر کر سکتے ہیں۔ وہ دقتِ نظر، قوتِ استنباط، استخراج مسائل اور تفریع احکام ہے لیکن محدثین کے گروہ کے نزدیک یہی باتیں عیب و نقص میں داخل ہیں۔ علامہ ابوجعفر محمد بن جریر طبری قاضی ابو یوسف کے ذکر میں لکھتے ہیں کہ اہل حدیث میں سے ایک گروہ نے ان کی روایت سے اس بنا پر احتراز کیا ہے کہ ان پر رائے غالب تھی اور فروعِ احکام کی تفریع کرتے تھے۔ ان باتوں کے ساتھ بادشاہ کی صحبت میں رہتے تھے اور منصبِ قضا پر مامور تھے، اگر فروع اور احکام کا استنباط بھی جرم ہے تو بے شبہ امام ابوحنیفہ قاضی ابو یوسف سے زیادہ مجرم نہیں۔

حاشیۂ آزاد:

"مصنف کی یہ پوری بحث یکسر مغالطہ ہے۔ اس سے بڑھ کر کذب علی وجلا رمی

ہوسکتا ہے کہ ائمہ حدیث کی نسبت یہ کہا جائے کہ دقت نظر، قوت استنباط
تخراجِ مسائل درایت و تفکر ان کے نزدیک نقص رہا۔ جس شخص نے صرف
اجم الابواب فقیہ، بخاری وغیرہ ہی پر نظر ڈالی ہے۔ وہ کیونکر اس خیال کا تصور
ی کر سکتا ہے اور پھر شخص نے تصنیفات ابن حزم، ابن عقیل، ابن تیمیہ و ابن
وغیرہ کو دیکھا ہے۔ وہ تو اس خیال کی تکذیب پر حلف شرعی اٹھا سکتا ہے۔
ل یہ ہے کہ اس تمام معاملے کے (یعنی امام ابوحنیفہ اور محدثین فیمابین سلوک
ہ) اسباب ہی اور ہیں اور ان کو صاحب حجۃ اللہ نے واشگاف لکھدیا ہے۔
ؤلف کی اس پر نظر ہے مگر افسوس کہ مغالطہ دینے کی کوشش کی ہے۔ اگر مصنف
ہ اسی جملہ پر غور کیا ہوتا کہ "فروعِ احکام کی تفریع کرتے تھے" تو اصل عقدہ حل
وجاتا یعنی بنیاد اپنے قرارداده یا ائمہ کوفہ کے کلیات پر رکھتے نہ کہ احادیث پر"
ں ۱۴۱۔ شبلی کے خیال میں جو لوگ علم حدیث کی درس و تدریس میں مشغول تھے۔
ن میں دو فرقے قائم ہو گئے تھے۔ ایک وہ جن کا کام صرف حدیثوں اور روایتوں
جمع کرنا تھا۔ وہ حدیث سے صرف من حیث الروایۃ بحث کرتے تھے۔ یہاں
ک کہ ان کو ناسخ و منسوخ سے بھی کچھ سروکار نہ تھا۔ دوسرا فرقہ حدیثوں کو استنباط
حکام اور استخراجِ مسائل کے لحاظ سے دیکھتا تھا اور اگر کوئی نص صریح نہیں ملتی
ھی تو قیاس سے کام لیتا تھا۔ اگرچہ یہ دونوں حیثیتیں دونوں فرقوں میں کسی
در مشترک تھیں لیکن وصفِ غالب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممتاز
تھا۔ پہلا فرقہ اہل الروایۃ اور اہل حدیث اور دوسرا فرقہ مجتہد اور اہل الرائے
کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

حاشیہ آزاد:

"یہ بالکل غلط ہے۔ اصل اختلاف وہ ہے جو صاحب حجۃ اللہ نے باب
سبب الاختلاف میں لکھا ہے یعنی ایک گروہ نے اساس کار کلیات مستخرجہ پر رکھا

اور عند الحاجۃ اس پر تفریع کرنے لگے ہر جنسی کے لئے احادیث کے چنداں متلاشی
ہوئے دوسرے گروہ نے بنیاد روایات پر رکھی پہلا گروہ اہل الرائے ہے ا
جہاں کہیں محدثین بربنائے تفریع تضعیف کرتے ہیں۔ اس سے مقصود یہی ہے
کہ استنباط۔

ص ۱۴۵۔ شبلی نے لکھا ہے کہ علامہ ابن خلدون کی رائے کے بموجب فن حدیث
میں امام ابو حنیفہ کا کبار مجتہدین میں ہونا اس سے ثابت ہے کہ ان کا مذہب محدثین
میں معتبر خیال کیا جاتا ہے اور رداً و قبولاً اس سے بحث کی جاتی ہے۔

حاشیۂ آزاد :

"سبحان اللہ کیا عجیب توثیق ہے یعنی ابن خلدون کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے لئے
بڑا شرف یہ ہے کہ محدثین نے ان کو کم از کم لائق خطاب و ردتو تسلیم کیا۔"

ص ۱۵۴۔ مولانا شبلی نے ایک تفصیلی بحث اس امر پر کی ہے کہ رسول اللہ کے
زمانے سے لے کر ابو حنیفہ کے دور تک مختلف ادوار میں کس طرح احادیث یکجا کی
گئیں اور کیسے کیسے وہ مرتب ہوئیں اور کس طرح ان کی تدوین میں حالات زمانہ کے
موافق دلچسپی لی گئی اور کیا کیا شبہات پیدا ہوئے۔ یہ طویل بحث کتاب کے صفحہ ۱۴۷
سے شروع ہو کر ۱۵۴ پر ختم ہوتی ہے۔

حاشیۂ آزاد :

"حاصل اس تمام بحث کا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سلسلۂ روایات و احادیث
کو ناقابل احتجاج سمجھا اور اس لیے احکام کے متعلق شرعیات کے لحاظ سے صرف
قرآن پر انحصار کیا اور باقی قیاس پر اور اسی لیے قرآن کے عموم کی احادیث سے بہت کم
تخصیص کی اور یہ سچ ہے اور محدثین بھی اسی بنا پر متاسف ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے لیے
اس بارہ میں یقیناً مجبوریاں اور مشکلات تھیں لیکن وہ موانع بعد کو رفع ہو گئے اور

بیسوں مسائل میں حصول نصوص کے بعد قیاس کی حاجت نہ رہی۔
ص ۱۶۹ ۔ مولانا شبلی کا بیان ہے کہ امام ابوحنیفہ نے درایت کے چند اصول بنائے تھے مثلاً جو حدیث عقل قطعی کے مخالف ہو وہ اعتبار کے قابل نہیں۔ یہ وہ قاعدہ ہے جس کو ابن جوزی نے تمام اصول درایت پر مقدم رکھا ہے۔ ابن جوزی چھٹی صدی میں گذرے ہیں اس وقت تک علوم اسلامی اوج کمال تک پہنچ گئے تھے اور فلسفیانہ خیالات کا اثر عام ہو گیا تھا لیکن امام ابوحنیفہ کے زمانے تک مذہب میں عقل کا نام لینا ایک جرم عظیم تھا۔ مولانا آزاد نے آخری جملے کے نیچے سطر کھینچدی ہے۔

حاشیۂ آزاد :

"جب امام ابوحنیفہ کے زمانہ میں یہ حال تھا تو ظاہر ہے کہ عہد صحابہ میں تو اس سے بھی بڑھ کر جرم ہوگا اور عہد نبوت کا حال تو پوچھنا ہی نہیں چاہیئے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ عقل سے بڑھ کر اسلام میں کوئی شئے بُری نہیں کیونکہ جس قدر عہد نبوت سے بعد ہوتا گیا عقل کا اعتراف بڑھتا گیا۔ تعجب ہے کہ مولف نے کیونکر اس جملے کو لکھا اور کیونکر ایک شخص یہ جملہ نکال سکتا ہے جس کو اسلام کے دینِ فطری ہونے کا یقین ہو۔"

ص ۱۶۹ ۔ شبلی نے لکھا ہے کہ شروع میں عقل کے خلاف کسی حدیث پر جب امام ابوحنیفہ نے بے اعتباری ظاہر کی تو لوگوں نے سخت مخالفت کی۔ اس قسم کی حدیثیں جن میں ناممکن اور محال واقعات بیان کیئے گئے ہیں جب امام صاحب کے سامنے پیش کی جاتیں تو وہ ان سے انکار کرتے تھے۔

حاشیۂ آزاد :

"اس طرح کے انکار کا ایک واقعہ بھی کہیں منقول نہیں۔"

ص ۱۷۰۔ شبلی نے "تلک الغرانیق العلیٰ" کی حدیث کا ذکر کیا ہے جس کا مطلب ہے کہ رسول اللہ کی زبان سے سورۂ نجم کی تلاوت کے وقت بتوں کی تعریف میں یہ الفاظ ادا ہوئے۔ یہ الفاظ شیطان نے آنحضرت کی زبان میں ڈال دیے تھے۔ چنانچہ تلاوت کے بعد جبرئیل آئے اور انھوں نے یہ شکایت کی کہ میں نے تو یہ الفاظ آپ کو نہیں سکھائے تھے۔ آپ نے کہاں سے پڑھ دیے۔ اس حدیث کو امام صاحب کے اصول کے موافق بعض محدثین مثلاً قاضی عیاض و ابوبکر بیہقی وغیرہ نے غلط کہا لیکن محدثین کا ایک بڑا گروہ اس کو اب بھی صحیح تسلیم کرتا ہے۔

حاشیۂ آزاد:

"سب سے پہلے اس اصل کو امام صاحب کا قرار دادہ کسی معتمد حوالہ و مخرج فقہ و حدیث سے ثابت کیا جائے پھر اس پر بحث کی جائے کہ یہ امام صاحب کے کمالات میں سے ہے یا نہیں۔ روایت الغرانیق کو محض مخالف عقل ہونے کی بنا پر محدثین نے رد نہیں کیا بلکہ اصولِ روایت کی بنا پر عقل و درایت کا جو مطلب باقتضائے وقت مولف ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ حاشا کے سلف میں سے کسی محدث یا کسی فقیہ نے اس کا یہ مطلب قرار دیا ہو۔"

ص ۱۷۳۔ شبلی لکھتے ہیں کہ بیع مصراۃ کی حدیث کو امام ابوحنیفہ نے قیاس کی بنا پر رد نہیں کیا تھا بلکہ اس کے نسخ کا دعویٰ کیا ہے۔

حاشیۂ آزاد:

"دعویٔ نسخ اس سے بڑھ کر باطل ہے جب ناسخ کوئی پیش نہیں کی، اصل یہ ہے کہ حنفیہ کے پاس آخری نسخ ہے جب کسی طرح اختلاف احادیث صحیحہ و مذہب کو دور نہیں کیا جا سکتا تو نسخ کا دعویٰ کر دیتے ہیں کہ رفع السیدین علی النہوض میں حنفیہ نے کیا ہے۔ نسخ بجز دس حدیثوں کے ثابت نہیں اور ان میں بھی

بعد غور و فکر چھوڑ دی جاتی ہیں۔"

ص ۱۷۵۔ شبلی کے خیال میں اگرچہ امام حنیفہ نے قیاس فقہی کو حدیث پر مقدم نہیں کیا تاہم ان کے زمانے تک قیاس کا لفظ نہایت وسیع معنوں میں مستعمل تھا اور ان معنوں کے لحاظ سے امام صاحب نے قیاس کو حدیثوں میں دخل دیا ہے۔ احکام شرعیہ کے متعلق اسلام میں شروع ہی سے دو فرقے تھے، ایک گروہ راوی کو ثقہ پاکر حدیث کو قبول کرلیتا تھا لیکن دوسرا گروہ حسن و قبح کا قائل تھا اور اسباب و وجوہ پر غور کرکے اصل حقیقت کا پتہ لگاتا تھا۔ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی مسلک تھا۔"

حاشیۂ آزاد:

"اعمال و عبادات کہ ارکان و جوارح سے تعلق رکھتے ہیں ان میں راوی کی فقاہت کی ضرورت نہیں۔ پھر ان احادیث کے مخالف قیاس کرنے کی کیا تاویل ہوسکتی ہے؟ الا یہ کہ عدم حصول"

ص ۱۷۸: شبلی لکھتے ہیں کہ شریعت کے احکام اور مسائل اور ان کے اسرار و مصالح کے تتبع اور استقرار سے ایسا ذوق حاصل ہوسکتا ہے جس سے یہ تمیز ہوسکے کہ رسول اللہ نے یہ حکم دیا ہوگا یا نہیں لیکن ان اسرار اور مصالح کا تتبع محدث کا فرض نہیں ہے وہ مجتہد کے ساتھ مخصوص ہے اور یہی وجہ ہے کہ جب ان دقیق وجوہ کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ نے بعض حدیثوں کو معطل قرار دیا تو ارباب ظاہر نے مخالفت کی۔

حاشیہ آزاد:

"محدث اور مجتہد کی تفریق خود باطل ہے۔ محدث غیر مجتہد کا وجود نہیں، محدثین کا مقصود فقہ و سیرۃ و اجتہاد کے جمع احادیث سے اور کچھ نہ تھا۔"

ص ۱۸۰ : شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ کے حوالے سے شبلی نے امام شافعی اور امام محمد کے مناظرات کا ذکر کیا ہے جو قرآن میں وارثوں کے حق میں وصیت کے سلسلے میں ہوئے۔ شبلی نے مزید لکھا کہ یہ روایت بیہقی کی کتاب مناقب الشافعی سے لی ہے جس میں اور بھی بہت سی بے سروپا روایات مذکور ہیں۔ اس سے قبل صفحہ ۱۴۲ پر نصر بن یحییٰ اور امام احمد بن حنبل کے مکالمہ کا ذکر بھی ہے جو عقود الجمان کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے۔ اس گفتگو کو شبلی صحیح خیال کرتے ہیں۔

حاشیۂ آزاد :

"یا سبحان اللہ امام احمد اور نصر کا مکالمہ محض بوجہ روایت عقود الجمان صحیح ہے اور بیہقی کی روایت بے سروپا ان ہذا لشی عجائب!" (کذا)

ص ۱۸۱ ۔ شبلی نے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا شاہ ولی اللہ کی کتاب حجۃ البالغۃ کے حوالے سے امام شافعی اور امام محمد کے مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ امام شافعی نے امام سے کہا کہ آپ کے نزدیک خبر واحد سے قرآن پر زیادتی نہیں ہو سکتی ۔ امام محمد نے کہا ۔ ہاں ۔ امام شافعی نے کہا قرآن مجید میں وارثوں کے حق میں وصیت کا حکم ہے آپ اس حدیث کی بنا پر "لا وصیۃ لوارث" وصیت کو ناجائز کیوں قرار دیتے ہیں ! شبلی نے اس روایت کو بربنائے سندِ بیہقی رد کرتے ہوئے مزید لکھا ہے کہ ہم شاہ صاحب کی خدمت میں عرض کرتے ہیں کہ حنفیوں کے نزدیک وارثوں کے حق میں وصیت کا حکم کسی حدیث سے منسوخ نہیں ہوا بلکہ خود قرآن مجید کی اس آیت سے جس میں توریث کے احکام ہیں۔ یہ صرف

حنفیہ ہی کی رائے نہیں بلکہ تمام مفسرین کا یہی قول ہے۔

حاشیۂ آزاد:

"افسوس مولف نے یہاں کس قدر سخت غلطی کی ہے اور صاحب حجۃ اللہ کو بلا وجہ الزام دیا ہے۔ قرآن مجید میں وارثوں کے لئے وصیت کا بھی حکم ہے اور ان لوگوں کے پس ماندوں کے لئے جو بغیر وصیت کے مرجائیں، حصص بھی تبلا دئے ہیں۔ دونوں اپنی جگہ قائم ہیں۔ نسخ کسی طرح ثابت نہیں۔ اب نسخ کا دعویٰ جو کیا گیا تو صرف بربنائے حدیثا کہ لاوصیۃ لوارث اسی بنا پر امام شافعی نے کہا کہ یہ زیادتی قرآن پر ہوئی یا نہیں ؟"

ص ۲۰۵۔ شبلی نے پہلے بہ تفصیل فقہ کی تاریخ بیان کی ہے اس کے بعد فقہ حنفی پر روشنی ڈالی ہے بعد ازاں لکھا ہے کہ عرب میں ان کے مسائل کو اس لئے رواج نہ ہو سکا کہ مدینہ میں امام مالک اور مکۃ میں دوسرے ائمہ ان کے حریف موجود تھے لیکن عرب کے سوا تمام ممالک اسلامی میں فقہ حنفی کو رواج ہوا۔

حاشیۂ آزاد:

"اصل حقیقت یہ ہے کہ جب تک حکومت عربوں کے ہاتھ میں رہی جو علوم اسلامیہ سے براہ راست واقف ہوتے تھے اس وقت تک فقہ حنفی کو عروج نہیں ہوا جب عربی حکومت کا تنزل شروع ہوا اور ترکوں کا دور شروع ہوا جو محض جاہل و وحشی تھے اس وقت سے فقہ حنفی عموماً سلاطین کا مذہب قرار پا گیا اور اسی وقت سے تعین و تمذہب و تعصب و جدال کے خلاف کی بنیاد پڑی۔ مؤلف نے اس حقیقت کو چھپانا چاہا ہے۔

ص ۲۰۷ - شبلی لکھتے ہیں کہ بعضوں کا خیال ہے اور خاص کر ابن حزم کا کہ حنفی مذہب کو قاضی ابو یوسف کے قاضی القضاۃ ہونے کی وجہ سے عروج ہوا۔ حالانکہ قاضی ابو یوسف کے عروج سے پہلے پچاس سال تک مذہب حنفی فروغ پاتا رہا تھا اور اس دور میں ان کے سینکڑوں شاگرد قضا کے عہدوں پر مامور ہو چکے تھے "

حاشیۂ آزاد

"اس کا کیا ثبوت ہے"

ص ۲۰۹ - شبلی کے خیالوں میں گو حسنِ قبول اور عام اثر کے لئے جو اسباب درکار ہیں وہ بالکل موجود نہ تھے تاہم فقہ کا تمام ممالک اسلامیہ میں اس وسعت اور ترقی کے ساتھ رواج پاتا یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا طریقۂ فقہ انسانی ضروریات کے لئے نہایت موزوں اور مناسب ہے۔

حاشیۂ آزاد

"ظلمات بعضہا فوق بعض ۔ پہلے فقہ حنفی کی تمام ممالکِ اسلامیہ میں وسعت ثابت کر دی جائے پھر اس پر تفریعات ہوں ۔ شام، مصر، حجاز، یمن، نجد، عراق اندلس کہیں بھی فقہ حنفی کو مقبولیت نہ ہوئی البتہ عربی خلافت کے خاتمہ کے بعد ترکی عہد میں"

ص ۲۱۹ - شبلی کا خیال ہے کہ فقہ کے دوسرے حصہ میں جس کا تعلق قانون سے ہے امام ابو حنیفہ تمام مجتہدین سے ممتاز ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اگر اسلام میں کوئی شخص واضعِ قانون گذرا ہے تو وہ امام ابو حنیفہ ہیں ۔ مذہبی لوگوں میں جو اوصاف نہایت قابل قدر سمجھے جاتے ہیں وہ ہیں دنیاوی امور سے علاحدگی، کم آمیزی، معاملات میں سختی، عام واقعات سے بے خبری، غیر مذہب والوں سے تنفر یہ تمام اوصاف وہ ہیں جو تمدن کے مخالف ہیں"

حاشیۂ آزاد

"مولف نے کس بے دردی سے تمام ائمہ اسلام کی تحقیر کی ہے۔ علی الخصوص محدثین کی جو تمام امت میں اعقل وافہم گروہ تھا اور حکمت نبوی سے مالا مال۔ اگر یہ گروہ تمدن کا ساتھ نہیں دے سکتا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کو تمدن سے کوئی تعلق نہیں"۔

ص ۲۳۳۔ علامہ شبلی کا دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب عقل کے موافق ہے۔ امام طحاوی نے جو محدث اور مجتہد دونوں تھے اس بحث میں ایک کتاب لکھی ہے جو شرح معانی الآثار کے نام سے مشہور ہے اور جس کا موضوع یہ ہے کہ مسائل فقہ کو نصوص اور طرق سے ثابت کیا جائے۔ اس دعویٰ سے کہ امام ابوحنیفہ کا مذہب عقل کے موافق ہے شافعیہ وغیرہ کو بھی انکار نہیں اور وہ انکار کیوں کرتے ان کے نزدیک احکام شرعیہ خصوصاً عبادات جس قدر عقل سے بعید ہوں اسی قدر ان کی خوبی ہے۔

آخری جملے کے نیچے مولانا آزاد نے لائن کھینچ دی ہے۔

حاشیۂ آزاد

"یہ جملہ کس قدر صریح غلط و تہمت محض ہے۔ مؤلف کا پورا مبحث بھی محض مغالطہ ہے۔ فقہ حنفی اور مذہب محدثین وائمہ حدیث کے اختلاف کو احکام شریعت کے مطابق عقل و علل ہونے نہ ہونے سے کوئی تعلق نہیں اور نہ طحاوی کی تصنیف کا یہ مقصد ہے اور نہ نظر و درایت سے ان کا یہ مقصود ہے جو مولف نے بتلایا ہے۔

ص ۲۳۷۔ فرض و واجب و سنت کی بحث میں مولانا شبلی نے مختلف مدارج کا ذکر کیا ہے اور دوسرے ائمہ و محدثین کے مقابلہ میں امام ابوحنیفہ کی تصریحات کو ترجیح دی ہے اور ان کا مرتبہ بلند قرار دیا ہے۔ ارکان نماز امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی فرض اور لازمی ہیں اور خود شارع نے ان کے لازمی ہونے کی طرف اشارے کئے

ہیں لیکن دوسرے ائمہ نے اُن ارکان کی خصوصیات کو بھی فرض قرار دیا۔ حالانکہ و
خصوصیتیں لازمی نہ تھیں اس لیے امام ابوحنیفہ ان کی فرضیت کے قائل نہیں مثلاً
ابوحنیفہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے سوا اور الفاظ سے بھی ادا ہو سکتی ہے جو
اس کے ہم معنی ہوں امام شافعی کے نزدیک ایسا نہیں ہو سکتا۔ امام ابوحنیفہ کے
نزدیک تکبیر اگر فارسی زبان میں کہی جائے تب بھی جائز ہے امام شافعی کے نزدیک
اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے وغیرہ وغیرہ

حاشیۂ آزاد

"کس قدر سخت مغالطہ ہے ، شارع نے اپنی تمام زندگی میں استنبا
ایک خاص شکل وصورت وارکان سے نماز ادا کی اور مسلمانوں سے کہا کہ اس کا نام
نماز ہے اب کسی کو کیا حق ہے کہ وہ اپنی شخصی عقل وقیاس سے ان اعمال میں مدارج
وجوب کی تفریق کرے۔ رسول اللہ نے ہمیشہ عربی میں تکبیر کہی ہمیشہ فاتحہ پڑھا اب اس
کے سوا جو کچھ کیا جائے گا وہ ایک عقلمند انسان کی قرارداد نماز ہو سکتی ہے مگر محمد بن
عبداللہ کی بتلائی ہوئی نماز نہیں ہے۔ رہا مسئلہ علل واسرار عقلیہ تو ہم ثابت کرنے کے لئے
تیار ہیں کہ ان الفاظ عربیۂ ملہمہ وصور مقررہ میں سے ہر چیز عقلاً لازمی ہے "
ص ۲۴۰ ۔ شبلی نے فقہ حنفی کو نہایت آسان اور وسیع قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ سہل
ہونے کی بنا پر شعرا اور مصنفین اس کو ضرب المثل کے طور پر ذکر کرتے تھے۔ انوری نے جو
ایک فحاش اور بدزبان شاعر تھا اگرچہ برے موقع پر اس کا استعمال کیا ہے اور کہا ہے
ع چوں رخصتہائے بوحنیفہ تاہم اس سے ثبوت ملتا ہے کہ حنفی فقہ آسان ہے۔
عبادات اور معاملات کا کوئی باب لے لیا جائے امام ابوحنیفہ کے مسائل ایسے
آسان اور نرم ہیں جو شریعت سہلہ کی شان ہے۔

حاشیۂ آزاد

"صرف چند مسائل کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہو گیا ہے ورنہ اس کی کوئی

اصلیت نہیں فقہ حنفی کا آسان د سہل ہونا ایک طرف آٹھ ماہ میں لڑکی کا تمدن وحیات دوست آبادی اس پر عمل کر کے زندہ ہی نہیں رہ سکتی۔"
ص ۲۴۸۔ شبلی کا بیان ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تمام مسائل میں اصول مساوات کو مرعی رکھا ہے مثلاً امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح طلاق وغیرہ میں عورتوں کی شہادت مثل مردوں کے معتبر ہے ان کی گواہی بھی معتبر ہے اور وہ منصب قضا پر بھی مامور کی جا سکتی ہیں لیکن دوسرے ائمہ ان سب باتوں کے خلاف ہیں۔

حاشیۂ آزاد

"یہ صریح غلط ہے۔ امام صاحب مجرد مرضعہ کی شہادت معاملۂ رضاع میں تسلیم نہیں کرتے حالانکہ احادیث صحیحہ سے یہ امر ثابت ہے اور خود آنحضرت نے مجرد مرضعہ کے بیان پر فتویٰ دیا ہے۔ اگر عورت اور مرد کی شہادت فقہ حنفی نے مساوی قرار دی ہے تو مرضعہ کی شہادت کیوں مردود ہے؟"
ص ۲۵۰۔ طلاق کے سلسلہ میں ابو حنیفہ کے احکام کی تشریح کرتے ہوئے شبلی لکھتے ہیں کہ امام صاحب نے مجبوری کی حالت میں طلاق کو جائز قرار دیا ہے لیکن طریقہ ایسا رکھا ہے جس سے اصلاح اور رجعت کی امید منقطع نہ ہو یعنی یہ کہ تین بار کر کے طلاق دے اور ہر طلاق میں ایک مہینہ کا فاصلہ ہو تاکہ اس دوران میں شوہر کو غور و فکر کر کے اپنے ارادے کو فیصل کرنے کا موقع مل جائے لیکن اگر کسی طرح اصلاح نہ ہو تو مجبوراً طلاق ہو جانی چاہیئے اس وقت شوہر کو مہر ادا کرنا چاہیئے اور تین مہینے تک عورت کی خورد و نوش کی کفالت کرنی چاہیے اس سے مقصد یہ ہے کہ جب تک وہ دوسرا شوہر پیدا نہ کرلے گذر اور بسر اوقات کے لئے اس کو تکلیف نہ اٹھانی پڑے۔

حاشیۂ آزاد

"لیکن پھر طلاقِ ثلاثہ کی مجلس واحد کو کیوں موثر قرار دیا؟"

ص ۲۵۰۔ نکاح اور طلاق کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ اور دوسرے ائمہ کے مسائل کا موازنہ کیا گیا ہے۔ دوسرے نمبر پہ امام ابوحنیفہ کا یہ طریقہ درج ہے" ایکبار تین طلاق دینا حرام ہے اور اس کا مرتکب عاصی ہے"

حاشیۂ آزاد

"اگر حرام ہے تو اس کا اجرا بھی نہ ہونا چاہیئے"

ص ۲۵۱۔ نمبر پانچ میں درج ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جسمانی بیماریاں مثل برص وغیرہ فسخ نکاح کا سبب نہیں ہو سکتیں لیکن امام شافعی و مالک کے نزدیک ان کی وجہ سے فسخ نکاح ہو سکتا ہے۔

حاشیۂ آزاد

"یعنی زوجین میں سے جس کسی کو امراض متعدی ہوں فریق ثانی فسخ کر سکتا ہے اور یہ عین حکمت اور جلب مصلح (کذا) پر مبنی ہے"

ص ۲۵۱۔ نمبر سات میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک طلاق رجعی کی حالت میں وطی حرام نہیں ہے یعنی زوجیت کا تعلق ایسی معمولی بیزاری سے منقطع نہیں ہوتا لیکن امام شافعی کے نزدیک حرام ہے گویا وہ ہو چکی۔

حاشیۂ آزاد

"اور یہی صحیح ہے کیونکہ مقصود طلاق علٰحدگی اور مقصود رجعۃ اتحاد ہے پس ضرور ہے کہ بغیر رجعۃ صالحہ علاقہ نہ ہو"

ص ۲۵۱۔ نمبر آٹھ میں درج ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجعت کے لئے اظہار زبانی کی ضرورت نہیں ہر فعل جس سے رضامندی ظاہر ہو رجعت کے لئے کافی ہے

لیکن امام شافعی کے نزدیک بغیر اقرار و اظہار کے رجعت ہو ہی نہیں سکتی۔

حاشیۂ آزاد

"تاکہ پھر کوئی شریر مرد انکار نہ کر سکے اور اتحاد محقق و مشتہر ہو جائے"

ص ۲۵۱۔ نمبر ۹ میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک رجعت پر گواہ مقرر کرنے کی کچھ ضرورت نہیں لیکن امام مالک کے نزدیک بغیر استشہاد کے رجعت صحیح نہیں ہے۔

حاشیۂ آزاد

"یہ صحیح نہیں ہے امام مالک کے مذہب کی تشریح مسوی میں دیکھی تھی"

ص ۲۵۵۔ امام ابوحنیفہ نے ذمیوں کے لئے جو قواعد مقرر کیے وہ نہایت فیاضیانہ ہیں۔

حاشیۂ آزاد

"خطیب لکھتا ہے کہ یہ عجمیت کا اثر ہے"

ص ۲۵۷۔ شبلی نے ذمیوں کے بارہ میں امام ابوحنیفہ کے احکام اور دوسرے ائمہ کے احکام کا تفصیلی مقابلہ و موازنہ کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے عموماً تمام معاملات میں ذمیوں کے حقوق مسلمانوں کے برابر رکھے ہیں۔ جزیہ۔ گواہی۔ حرم میں داخل ہونا۔ عبادت گاہیں بنوانا۔ اسلامی فوج میں شرکت غرض تمام امور میں ذمیوں کو فیاضی بخشی ہے برخلاف اس کے امام مالک اور شافعی کے احکامات سخت ہیں۔

حاشیۂ آزاد

"مالک و حنبل کا یہ ہرگز مذہب نہیں ہے۔ غالباً کتب احناف سے یہ چیز یہاں لی گئی

ہیں. البتہ حرمین میں کوئی غیر مسلم داخل نہیں ہو سکتا اور اس کے لئے نصوص صریحہ موجود ہیں جن کی امام ابوحنیفہ نے پروا نہ کی "

ص ۲۶۱- شبلی لکھتے ہیں کہ جو احکام نصوص سے ماخوذ ہیں اور جن میں ائمہ کا اختلاف ہے ان میں امام ابوحنیفہ کا پہلو عموماً نہایت قوی اور مدلل ہوتا ہے. شبلی نے مزید لکھا ہے کہ نص کا لفظ قرآن و حدیث دونوں پر اطلاق کیا جاتا ہے اور اس لحاظ سے وہ احکام بھی نصی کہے جاتے ہیں جو قرآن سے نہیں بلکہ صرف حدیث سے ثابت ہیں لیکن اس موقع پر ہم ان سے بحث نہیں کر سکتے اور اس کی مختلف وجوہ ہیں اول تو یہ مسائل تفصیل چاہتے ہیں جو یہاں ممکن نہیں دوسرے مسائل کا فیصلہ مجتہدانہ نہیں ہو سکتا کیونکہ بحث کے لئے ہمارے ملک میں مواد نہیں اور جو ہے وہ ناکافی ہے۔

حاشیۂ آزاد

"نہیں بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ ان مسائل میں جن کا زیادہ مدار احادیث پر ہے مصنف نے اپنا پہلو نہایت ضعیف دیکھا "

ص ۲۶۳- شبلی کا بیان ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ امام صاحب کے بہت سے مسائل احادیثِ صحیحہ کے مخالف ہیں ان لوگوں میں سے بعض نے الزام دیا کہ امام موصوف نے دانستہ حدیث کی مخالفت کی. بعض انصاف پسند یہ سبب بتاتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے زمانہ تک احادیث کا استقصار نہیں کیا گیا تھا اس لئے بہت سی حدیثیں ان کو نہیں پہونچیں. شبلی کے خیال میں یہ خیال لغو ہے امام صاحب کے زمانہ تک تو حدیثیں جمع نہیں ہوئی تھیں لیکن جب جمع ہو چکیں اس وقت بڑے بڑے محدثین ان کے مسائل کو کیوں صحیح تسلیم کرتے رہے. وکیع بن الجراح یحییٰ بن سعید القطان علامہ ماروینی ابن الہمام وغیرہ عموماً حنفی مسائل کے حامی ہیں۔

حاشیہ آزاد

"یہ تمام بحث ان لوگوں کا جواب ہو سکتی ہے جن کا دعویٰ ہو کہ امام صاحب

کے تمام مجتہدات خلاف حدیث ہیں حالانکہ ائمہ حدیث کا یہ خیال نہیں وہ ایک مخصوص تعداد کو پیش کرتے ہیں جن میں بوجہ عدم حصول روایات و احادیث یا بوجہ عدم اعتمادِ نفس حدیث و اسناد امام صاحب نے محض قیاس پر اعتماد کیا "
ص ۲۶۹ ۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ عورت کے چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ امام شافعی اس کے مخالف ہیں اور استدلال میں ایک آیت پیش کرتے ہیں جس میں "لامستم النساء" کا ذکر آیا ہے۔ پوری آیت کا مطلب یہ ہے کہ "اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو، یا تم سے کوئی شخص غائط[1] سے آئے یا تم نے عورت کو چھوا اور تم کو پانی نہ ملے تو تم تیمم کرو" امام صاحب فرماتے ہیں کہ عورت کے چھونے سے جماع و مقاربت مراد ہے اور یہ قرآن مجید کا عام طرز ہے کہ ایسے امور کو صریحاً تعبیر نہیں کرتا۔ لطف یہ ہے کہ اسی لفظ کا ہم معنی لفظ "مس" جس کے معنی چھونے کے ہیں خدا نے اس آیت میں "مالم تمسوھن" جماع کے معنی میں استعمال کیا ہے اور خود امام شافعی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ شبلی لکھتے ہیں کہ اس آیت میں ملامست کے ظاہری معنی لینے ایسی غلطی ہے جو ہرگز اہل زبان سے نہیں ہو سکتی ۔

حاشیہ آزاد

"مصنف نے یہاں سخت مغالطے سے کام لیا ہے اگر لامستم النساء سے مسِ محض مراد لینا ایک ایسی غلطی ہے جو اہل زبان سے نہیں ہو سکتی تو حضرت عمر و ابن عباس کی نسبت کیا کہا جائے گا جن کا یہی مذہب تھا "
ص ۲۹۹ ۔ مولانا شبلی نے قاضی ابو یوسف کی شان و منزلت کا تذکرہ کیا ہے اور تدوین فقہِ حنفی میں جو ان کا مقام ہے اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے فقہ حنفی میں تصنیفیں کیں اور مختلف علوم پر کتابیں لکھیں

---

(۱) قضائے حاجت

ان کی مشہور تصنیف کتاب الخراج ہے خلیفہ ہارون رشید نے خراج و جزیہ وغیرہ کے سلسلے قاضی صاحب سے یادداشتیں طلب کی تھیں قاضی صاحب نے اس کے جواب میں چند تحریریں بھیجیں یہ کتاب انھیں تحریروں کا مجموعہ ہے۔ شبلی نے مزید لکھا ہے کہ ان کی جملہ خصوصیاتِ کردار میں سے ایک نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ وہ بڑے بڑے جبار اور خودسر بادشاہوں کے دربار میں اپنے فرائض بڑی جرأت اور آزادی سے ادا کرتے تھے تاہم ایسا آزاد اور پاکیزہ نفس بھی دشمنوں کے حملوں سے نہیں بچا اور مخالفوں نے قاضی صاحب کو خوشامدی اور زمانہ ساز بتلایا اور اپنے خیالات کو تقویت دینے کے لئے چند روایتیں بھی گھڑ لیں جو تاریخ الخلفا میں منقول ہیں۔

حاشیۂ آزاد

"تاریخ الخلفا پر موقوف نہیں غزالی، سبط ابن جوزی اور خود بعض اکابر حنفیہ مثلاً عینی نے قاضی صاحب کے وہ حیلے بیان کرے ہیں جو استحلالِ فروجِ محرمہ کے لئے انھوں نے تجویز کئے ہیں اور جن میں سے بعض کو سن کر امام ابوحنیفہ اور ان کی تفقہ کی داد دی اگرچہ ایسی روایتوں کی تضعیف ہی کرنی چاہیئے۔"

ص ۳۰۰۔ شبلی نے لکھا ہے کہ بعض محدثین نے بھی قاضی ابو یوسف کی مخالفت کے جوش میں تحقیق کی پرواہ نہ کی۔ بیہقی نے امام شافعی کے حالات میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں ذکر ہے کہ امام شافعی جب ہارون الرشید کے دربار میں گرفتار ہو کر آئے تو قاضی ابو یوسف اور امام محمد نے ہارون الرشید کو امام شافعی کے قتل کی رائے دی حالانکہ قاضی ابو یوسف اس زمانہ سے بہت پہلے انتقال کر چکے تھے۔

حاشیۂ آزاد

"بیہقی نے اس واقعہ کی توثیق نہیں کی ہے بلکہ محض نقل کیا ہے جیسا کہ توالی سے واضح ہوتا ہے۔"

تبصرہ

(تبصرے کے لیے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

مولٰنا انور شاہ کشمیری: حیات اور علمی کارنامے

مرتبہ: ڈاکٹر قاری مولٰنا محمد رضوان اللہ۔ ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ، استاد شعبہ سنی دینیات۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ۔

صفحات: ۳۰۴، تقطیع کلاں، کتابت طباعت اور کاغذ عمدہ۔

مجلد قیمت: ۲۰ روپے

پتہ: مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

حضرت شیخ الہند مولٰنا محمود حسن دیوبندیؒ کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے دامانِ فضل و کمال سے تربیت پاکر آسمانِ علم و عمل پر ایسے درخشاں ستارے نمودار ہوئے جنھوں نے اس صدی کے نصف اول میں، خدمت دین و ملت کے مختلف میدانوں میں قافلہ اسلام کی بہترین رہنمائی کی۔ مفکر ملت مولٰنا عبید اللہ سندھی، مفتی اعظم مولٰنا کفایت اللہ دہلوی، شیخ الاسلام مولٰنا حسین احمد مدنی، شیخ التفسیر مولینا شبیر احمد عثمانی، محدث عصر مولٰنا سید انور شاہ کشمیری، وہ اکابر ملت ہیں جن کے ذکر کے بغیر ہند اسلامی کی کوئی تاریخ مکمل نہیں کہی جا سکتی۔

ان میں سے ہر بزرگ کا اپنے کمالات و امتیازات کے اعتبار سے اپنا ایک منفرد مقام ہے اور ہر ایک بزرگ کی سیرت اور اس کے عظیم کارناموں پر، کتابیں، مضامین اور مقالات بکثرت لکھے جاچکے ہیں۔ حضرت الاستاذ علامہ انور شاہ کشمیریؒ پر بھی مستقل کتابیں عربی اور اردو میں موجود ہیں تاہم اردو زبان میں ایک ایسی کتاب کی ضرورت تھی جس میں اس محدث جلیل کی سیرۃ وسوانح کے علاوہ، اس کے علمی کمالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا گیا ہو اور مختلف علوم وفنون میں اس کی انفرادیت وعبقریت کے نمونے پیش کئے گئے ہوں۔ خوشی کی بات ہے کہ جناب مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے جو خود بھی حضرت علامہ کے بحر فضل وکمالات کے جرعہ نوش ہیں، اپنے زمانۂ صدارت شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی میں اپنے ایک ہونہار شاگرد، قاری رضوان اللہ صاحب سے، ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے، حضرت علامہ کشمیری پر تحقیقی مقالہ لکھوایا۔ زیر تبصرہ کتاب یہی مقالہ ہے جو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی طرف سے شائع ہو کر نذرِ ارباب نظر ہوا ہے۔

آغاز کتاب میں، حضرت علامہ سید سلیمان ندویؒ کا وہ خراج تحسین ہے جو انھوں نے اپنے نامور معاصر کو ان کے انتقال کے بعد پیش کیا۔ آپ کے یہ الفاظ تاریخی حیثیت رکھتے ہیں:

> "ان کی مثال اس سمندر کی سی ہے جس کی اوپر کی سطح ساکن ہو۔ لیکن اندر کی سطح موتیوں کے گراں قدر خزانوں سے معمور ہوتی ہے۔ وہ وسعت نظر، قوتِ حافظہ اور کثرتِ حفظ میں اس عہد میں بے مثال تھے۔ علوم حدیث کے حافظ اور نکتہ شناس، علوم ادب میں بلند پایہ، معقولات میں ماہر، شعر وسخن سے بہرہ مند زہد وتقویٰ میں کامل تھے۔ ان کو زندہ کتب خانہ کہنا بجا ہے۔ شاید کوئی کتاب مطبوعہ یا قلمی ان کے مطالعہ سے بچی ہو۔"
>
> (معارف ربیع الاول ۱۳۵۲ھ)

اس کے بعد، حضرت شاہ صاحب کا عکسِ تحریر ہے۔ پھر مولانا سعید احمد اکبر آبادی کے قلم سے مختصر پیش لفظ ہے جس میں کتاب کی ضرورت واہمیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

پھر مولف کا اپنا مقدمہ ہے جس میں مضامین کتاب کا مختصر مگر جامع جائزہ لیا گیا۔
اس کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے۔

کتاب ترتیب کے لحاظ سے دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں آپ کے حا
زندگی ہیں۔ اس میں حضرت کے سلسلۂ نسب، تعلیم و تربیت، حضرت شیخ الہند سے
مدرسہ امینیہ وغیرہ کی مدرسی، دیوبند میں مسند صدارت پر جلوہ افروزی، دارالعلو
کنارہ کشی اور ڈابھیل سے تعلق، پھر آپ کے اخلاق و عادات، طلبہ سے شفقت و م
اکابرِ عصر سے علمی روابط، حب الوطنی، اجلاس جمیعۃ علماء ہند کی صدارت، شعر و سخن
دلچسپی، فارسی و عربی شاعری کے نمونے، علالت اور وفات کی تفصیلات بیان کی گئی

دوسرا باب آپ کے علمی کارناموں پر مشتمل ہے اور یہی باب کتاب کی اصل
ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے علم حدیث میں آپ کے مرتبہ پر گفتگو کی گئی ہے۔ ا
تو شاید ہی کوئی علم ہو جس میں آپ کو ورک نہ ہو، حتی کہ علوم جدیدہ کی جو کتابیں ا
اور فرانسیسی وغیرہ سے عربی میں منتقل ہو کر آتیں شاہ صاحبؒ بڑے شوق سے ا
پڑھتے اور اپنے طلبہ کو بھی ان کے مضامین سے مستفید فرماتے۔ مگر آپ کا خاص م
وہی تھا جو دارالعلوم دیوبند کا طغرائے امتیاز رہا ہے یعنی علم حدیث۔ سب سے پہلے
نے اسی موضوع پر خامہ فرسائی کی ہے۔

بخاری شریف اور ترمذی شریف میں جو بحیثیت صدر المدرسین آپ کے زیر د
رہتی تھیں۔ آپ کا طریق درس یہ تھا کہ پہلے آپ اسانید و طرق حدیث پر فنی گفتگو فرما
اور فن اسماء الرجال کی روشنی میں راویوں کی ثقاہت کو پرکھتے۔ اس کے بعد درایت
سے حدیث پر کلام فرماتے، حدیث سے جو احکام و مسائل مستخرج ہوتے ان کو واضح
اس ضمن میں فقہی اختلافات زیر بحث آتے اور بڑی دیدہ دری اور انصاف پسند
سے تمام ائمہ فقہ کے اقوال اور ان کے دلائل پر جامع گفتگو فرماتے۔ اس کے بعد م
احناف کی وجوہ ترجیح پر دلائل و براہین کے ساتھ روشنی ڈالتے۔ لیکن اگر کہیں مسا
احناف میں کمزوری پاتے تو بے تکلف فرما دیتے کہ یہاں فلاں امام کا مسلک

اقرب الی الحدیث ہے۔ درسی تقریر میں ہمیشہ اس کا لحاظ رکھتے کہ کسی امام یا محدث کی شان میں سوء ادب نہ ہو اور طلبہ کے دلوں میں سب کا احترام قائم رہے۔

مسالک فقہیہ مختلفہ میں آپ کا نقطۂ نظر یہی تھا کہ مسائل فرعیہ میں شارع علیہ السلام کی طرف سے توسع ہے اور مختلف مذاہب فقہیہ میں سب حق ہیں۔ اختلاف جواز و عدم جواز کا نہیں بلکہ افضلیت و مفضولیت کا ہے اور یہی راز ہے دین کے آسان ہونے کا۔

حضرت شاہ صاحب کی جلالت علمی کا اظہار اس وقت ہوتا جب وہ بڑے بڑے ائمہ فن، حافظ ابن حجر عسقلانی، حافظ بدر الدین عینی، علامہ تقی الدین ابن تیمیہ، علامہ ابن ہمام علامہ ابن دقیق العید جیسے ائمہ فن حدیث وفقہ کی آراء کا موازنہ کرتے اور پھر قول فیصل کے طور پر اپنی رائے کا اظہار فرماتے۔ اس وقت علوم وفنون کا یہ بحر ذخار اس طرح متلاطم نظر آتا کہ اس کے سامنے کسی کی کشتی ٹھہرتی نظر نہ آتی۔ اسی لیے آپ کے کمالات کا صحیح اندازہ تو آپ کے درس میں بیٹھکر علماء اور ذی استعداد طلبہ ہی کر سکتے تھے۔ تاہم آپ کے مختلف تلامذہ نے بھی آپ کی جو درسی تقاریر ضبط کی ہیں ان سے بھی کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔

آپ کے امالی میں فیض الباری علی صحیح البخاری عربی (چار جلدوں میں) جسے آپ کے ممتاز شاگرد مولانا بدر عالم میرٹھی نے، آپ کی زندگی ہی میں آپ کی نظر ثانی کے بعد مرتب کیا ہے علماء و فضلاء کا مرجع ہے۔ اسی طرح معارف السنن (علی سنن الترمذی) جو آپ کے دوسرے لائق شاگرد مولٰنا محمد یوسف بنوری نے مرتب کی ہے آپ کے افادات کا مستند مجموعہ ہے۔ ان کے علاوہ آپ کے بعض دوسرے تلامذہ نے بھی آپ کے افادات کو جمع کیا ہے۔

انہی امالی و افادات کے گلستانوں میں سے چن چن کر، فاضل مولف نے بہت سے معرکۃ الآرا حدیثی و تفسیری و فقہی مضامین اپنی کتاب میں نقل کیے ہیں مثلاً "مسئلہ استقبال کعبہ و بیت المقدس"، "بحث ناسخ و منسوخ"، "خروج یاجوج ماجوج"، "نزول عیسیٰ علیہ السلام"، "مسئلہ ختم نبوت"، "تحقیق مناط و تنقیح مناط"، "تحقیق یوم عاشورہ"، "مسئلہ تر

وغیرہ۔ ان مباحث سے متعلق مولف نے دوسرے اکابر علم کی رائیں بھی پیش کر دی ہیں پھر حضرت شاہ صاحب کی رائے کا امتیاز ظاہر کیا ہے۔ اس میں شک نہیں مولف نے مضمون زیر بحث کو حتی الوسع سہل اور واضح الفاظ میں بیان کیا ہے، مگر چونکہ یہ مباحث خالص فنی و علمی ہیں اس لیے جو شخص ان کے مالہ وماعلیہ سے واقف نہ ہو ان سے کماحقہ استفادہ نہیں کر سکتا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دونوں فرزندوں میں سے کون ذبیح تھا۔ یہ مسئلہ ہمیشہ سے مختلف فیہ رہا ہے۔ یہود و نصاریٰ حضرت اسحٰق علیہ السلام کو ذبیح قرار دیتے ہیں اور علماء اسلام عام طور پر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے ذبیح ہونے کے قائل ہیں۔ قرآن کریم میں کسی کے نام کی تصریح نہیں، بعض روایات تفسیریہ میں حضرت اسحاق علیہ السلام کے ذبیح ہونے کا قائل بعض صحابہ و تابعین کو بھی بتایا گیا ہے۔ چنانچہ حافظ عماد الدین بن کثیر نے اپنی تفسیر میں ان روایات کے لیے ایک باب باندھا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کی طرف حضرت اسحٰق کے ذبیح ہونے کا قول منسوب کیا گیا ہے۔ اگرچہ انھوں نے ان روایات کو ضعیف بھی قرار دیا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ج ۴ ص ۱۷ مطبوعہ مصر)

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ حضرت اسماعیل و حضرت اسحٰق کو ذبیح تسلیم کرتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

> "بیت اللہ اور بیت المقدس دونوں قدیم زمانہ سے قبلہ چلے آتے ہیں اور یہ دونوں مقام دو جلیل القدر پیغمبروں کی قربان گاہ ہیں۔ اسماعیل علیہ السلام کو قربانی کے لیے مکہ مکرمہ میں پیش کیا گیا تھا لہذا ان کا قبلہ بیت اللہ قرار دیا گیا۔ اور اسحاق علیہ السلام کو بیت المقدس کے مقام پر قربانی کی خاطر پیش کیا گیا تھا۔ اس لیے وہ ان کی ذریت کا قبلہ ہوا۔"
>
> ص ۱۲۲

آخری باب میں مولف نے حضرت شاہ صاحب کی عربی اور فارسی تصنیفات،

اکفار الملحدین، النور الفائض علم نظم الفرائض، ازالۃ الرین، الاتحاف لمذہب الاحن
التصریح بما تواتر فی نزول المسیح، ضرب الخاتم علی حدوث العالم، مشکلات القرآن وغیرہ
تقریباً ایک درجن کتابوں کا مختصر تعارف کرایا ہے۔ مولف کی یہ رائے صحیح ہے کہ ا
تصانیف سے صحیح طور پر استفادہ کرنے کے لیے مختلف علوم سے نہ صرف مناسبت
کمال مہارت بھی ضروری ہے تاہم مولف نے مختصر اور جامع الفاظ میں حضرت شاہ ح
کے علوم و معارف کی ایک جھلک دکھلادی ہے۔

کتاب کے آخر میں کتابیات کے عنوان سے ان عربی، فارسی، اردو اور انگ
مصادر و مراجع کا ذکر ہے جن سے مولف نے کتاب کی ترتیب میں مدد حاصل کی ہ
اس سے مولف کی کوشش و کاوش اور محنت و جاں فشانی کا اندازہ ہوتا ہے۔

چند امور وضاحت طلب بھی ہیں : حضرت شاہ صاحبؒ کے ذوق شعری
سلسلہ میں خاکسار کا واقعہ تذکرہ اعزازیہ سے نقل کر کے لکھا گیا ہے کہ : "قاضی
زین العابدین سجاد میرٹھی جن دنوں دار العلوم دیوبند میں طالب علم تھے، مسیح الملک حکیم
اجمل خاں کے انتقال پر چند اشعار لکھکر شاہ صاحب کی خدمت میں بغرض اصلاح
حاضر ہوئے۔ شاہ صاحب اس وقت کشمیر کے کسی معزز مہمان سے گفتگو کرنے کے علاوہ
چند اخباری نمائندوں کو انتظامیہ (دار العلوم دیوبند) کے خلاف تحریک کے سلسلہ میں بیانا
دے رہے تھے۔ مصروفیت کے باوجود اسی وقت اصلاح فرمادی اور بعض پور ے
کے پورے شعر بدل دیے۔" (ص ۸۴)

چند اشعار نہیں بلکہ میں نے مسیح الملک مرحوم کا پورا مرثیہ عربی میں لکھا تھا اور علیحد
گفتگو کے دوران اسے حضرت استاذ کی خدمت میں پیش کر دیا تھا۔ حضرت شاہ صاحب
از راہ عنایت و کرم گفتگو فرماتے رہے اور قلم برداشتہ اصلاح بھی۔ واقعی کئی مصرعے
مکمل بدل دیے ۔ یہ قصیدہ حضرت کا اصلاح کردہ تبرکاً میں نے محفوظ رکھا ہے۔ اخبا
زمیندار مورخہ ۳۱ جنوری ۱۹۲۸ء میں شائع بھی ہوا۔ اس کے آخری دو شعر جن میں تاریخ
وفات بھی نکلتی ہے یہ ہیں :

حضرت شاہ صاحب اپنے بے مثال حافظہ کے باوجود حافظ قرآن نہ تھے، اس کا ذکرہ کرتے ہوئے لکھا گیا ہے کہ: "مولانا مناظر احسن گیلانی نے اپنے استاد شاہ صاحب سے فرمایا کہ "حضرت آپ کا حافظہ تو قرآن کو چند دنوں میں حفظ کر سکتا تھا۔ پھر کیا بات ہے؟" جواب میں فرمایا کہ "قسمت، بخت" مگر میں نے اپنے طالب علمی کے زمانہ میں دیوبند ہی میں سنا تھا کہ کسی سے حضرت نے فرمایا تھا کہ "بچپن میں تو قرآن کریم حفظ نہ کرایا گیا۔ اب حفظ کرنا چاہتا ہوں تو آیاتِ قرآنیہ کے الفاظ کی بجائے ذہن فوراً مفسرین کے اقوال و آراء اور تفسیری مباحث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور اسی میں الجھ کر رہ جاتا ہوں۔" یہی بات اقرب الی الصواب ہے۔

ص ۲۲۴ پر لکھا گیا ہے: "کتاب انوار الباری کو کافی تحقیق و تدقیق سے مرتب کیا گیا ہے اس سے اس کا معیار بقیہ دونوں کتابوں سے بہت زیادہ بلند ہے۔" یہاں دونوں کتابوں سے مراد فیض الباری مرتبہ حضرت مولانا بدر عالم اور ایضاح الباری تقریر حضرت مولانا فخر الدین احمد ہیں۔ مولف کی یہ رائے صحیح نہیں۔ فیض الباری حضرت شاہ صاحب کی نظر سے گزر چکی ہے۔ اس سے زیادہ مستند مجموعہ آپ کے امالی کا کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ مولف انوار الباری ان دونوں کتابوں کے مرتبین کے شاگرد کے درجہ کے آدمی ہیں۔ اسی طرح ص ۲۵۸ پر فیض الباری کی جو تنقیص کی گئی ہے وہ بھی تکلیف دہ ہے۔

ص ۱۸۰ پر "تفسیر مظہری مولفہ مولانا ثناء اللہ امرتسری" سہو ہے۔ "قاضی ثناء اللہ پانی پتی" ہونا چاہیئے۔

ص ۱۱۷ پر "مولانا فخر الحسنؒ" کی بجائے "مولانا سید فخر الدین احمد" ہونا چاہیے۔

ص ۱۱۲ علامہ شوق نیموی کا تعلق تعلیمی اعتبار سے دیوبند سے نہیں۔

بے شبہ کتاب ہر طرح گراں قدر، دلچسپ اور معلومات افزا ہے، یوں تو کسی بھی علمی و تحقیقی کام کو حرف آخر نہیں کہا جا سکتا تاہم مولف نے بڑی کوشش و کاوش سے کام لے کر حضرت شاہ صاحبؒ کی حیات اور ان کے علمی کارناموں پر گراں مایہ اور قیمتی مواد جمع کر دیا ہے۔ وہ سب اصحاب علم خصوصاً حضرت شاہ صاحبؒ کے علمی سلسلہ کے لوگوں کی طرف سے مستحق شکریہ ہیں۔

نصابِ دینیات

مرتبہ: ڈاکٹر اقبال حسن خاں۔ ایم اے، پی، ایچ، ڈی۔ لکچرر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

صفحات: حصہ اول ۸۸۔ قیمت دو روپے ۵۰ پیسے

حصہ دوم ۱۳۶۔ قیمت تین روپے

تقطیع: خورد۔ کتابت و طباعت عمدہ۔

ملنے کا پتہ: ایجوکیشنل بک ہاؤس۔ مسلم یونیورسٹی مارکیٹ علی گڑھ۔

یہ کتاب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی بی اے، اور بی ایس سی کلاس کے مضمون دینیات کے طلبہ کے لیے لکھی گئی ہے۔ علی گڑھ میں ان کلاسوں کے طلبہ کے لیے مضامین متعلقہ کے عنوانات مقرر کر دیے گئے ہیں اور استفادہ و مطالعہ کے لیے مختلف کتابوں کے حوالے دیدیے گئے ہیں۔ اساتذہ ان مضامین پر لکچر دیدیتے ہیں اور طلبہ ان کے نوٹس لے کر امتحان کی تیاری کرتے ہیں مگر طلبہ کے لکھے ہوئے یہ نوٹس اول تو نامکمل اور ناقص ہوتے ہیں پھر سمسٹر سسٹم کے نافذ ہونے کی وجہ سے جو طلبہ دینیات کے امتحان کو بھی موخر کر دیتے ہیں انھیں امتحان کے کورس کو تیار کرنے میں بڑی دشواری پیش آتی ہے۔ کیونکہ اصل کتابوں سے استفادہ تو بعد کی چیز ہے ان کا مہیا کرنا بھی بعض اوقات ناممکن ہو جاتا ہے۔ یہی دشواری میں نے جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی کے،

اپنے شعبہ اسلامیات میں تعلیم دینے کے زمانہ میں محسوس کی تھی اور جامعہ کی نصاب کمیٹی نے، جامعہ کے سلیبس کی بنیاد پر، بی اے کے دینیات کے نصاب پر مشتمل درسی کتاب مرتب کرنے کی مجھ سے فرمائش کی تھی۔ افسوس کہ میں یہ کام مکمل نہ کرسکا۔ بہرحال اسی ضرورت اور پریشانی کو سامنے رکھتے ہوئے، ڈاکٹر اقبال حسن نے، اپنے شعبہ کے طلبہ کے لیے یہ کتاب بڑی محنت، کوشش اور جاں فشانی سے مرتب کی ہے۔
اس کام کے لیے ان کو بیس کتابوں کو کھنگالنا پڑا ہے۔ کتاب کے اہم عنوانات یہ ہیں:
سیرۃ نبوی، تاریخ قرآن کریم، تاریخ حدیث شریف، تاریخ فقہ، ممتاز محدثین اور فقہاء کرام کے حالات زندگی۔ اسلام کا معاشرتی نظام، اسلام کا اخلاقی نظام، مسائل و احکام۔
کتاب کو علمی نقطۂ نظر سے جانچنا مناسب نہیں۔ یہ تعلیمی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے۔ آج یونیورسٹیوں میں تعلیمی معیار گرجانے کی وجہ سے ہر بات طلبہ کی ذہنی سطح کو پیش نظر رکھکر کہنی پڑتی ہے۔ تاہم "باب احکام و مسائل" مصنف کی نظر ثانی کا محتاج ہے۔
دونوں حصوں میں علی الترتیب ڈاکٹر نذیر احمد صدر شعبہ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ اور مولانا سعید احمد اکبرآبادی سابق صدر شعبہ دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ نے "مقدمے" لکھے ہیں جن میں مصنف کی کوشش و کاوش کو بہت سراہا گیا ہے۔ ان اصحاب علم و نظر کی رائے کا وزن ہے۔ خدا سے ہم بھی دعا کرتے ہیں کہ وہ مصنف کے مقصد کو پورا کرے اور اسے طلبہ کے لیے مفید بنائے۔
(مولانا قاضی زین العابدین سجاد میرٹھی)

مسلمان اور عصری مسائل

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

یہ ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کے بلند پایہ مقالات کا مجموعہ ہے جس میں آج کے ایسے اہم ترین مسائل پر بحث کی گئی ہے جن کا تعلق براہ راست مسلمانوں سے ہے۔

یہ دراصل وہ "اداریے" ہیں جو کہ موصوف نے سہ ماہی رسالے "اسلام اور عصر جدید" کے لیے لکھے تھے۔ ملک کے مایۂ ناز مفکر، فلسفی، معلّم اخلاق کے زرّیں خیالات کا مجموعہ۔ جس کا پڑھنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے۔

قیمت ۵٫۵۰

اپنے شہر کو
صاف رکھئے
کوڑے دان کا
استعمال کیجئے
davo 76/124

آج ضرورت ہے

پیداوار بڑھانے کی، اس کی تقسیم کے انتظامات کو سدھارنے کی اور سماج وادی پروگرام کو تیزی سے لاگو کرنے کی۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم کام ملک کی ایکتا کو بنائے رکھنا ہے۔

—— اندرا گاندھی

آیئے! قومی تعمیر کے کام میں جٹ جائیں

نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶

کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۴-۷ سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اردو میں زائد نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اردو کی چار زائد نصابی کتابیں تیار ہیں، بقیہ زیر طبع ہیں۔

① سب کے باپو 55-0

مہاتما گاندھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لیے ان کی خدمات کی تفصیل۔

② ہندوستان کی تحریک آزادی 25-3

اس کتاب میں ہندوستان کی جدوجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں بھی اس میں شامل ہیں۔

③ امیر خسرو 40-4

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالاتِ زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب۔

④ ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے اور اس کے مختلف اعضا کے کیا کام ہیں، تصویروں کے ساتھ تفصیلات۔

زیر طبع

① میری آپ بیتی (مہاتما گاندھی کی خود نوشت سوانح عمری)

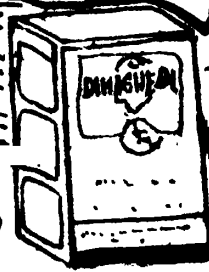
② یسوع مسیح

③ میگھناد ساہا

تفصیلات کے لیے لکھیے:

بزنس منیجر
پبلیکیشن ڈویژن
نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل
ریسرچ اینڈ ٹریننگ
اروند مارگ۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶

بزنس منیجر
سیلز ایمپوریم
پبلیکیشنز ڈویژن۔ سوپر بازار
کناٹ پلیس۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۰۱

DARP 780 (21) 75

یہ اہم نہیں کہ
کسی ٹانک کے اجزا کیا ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ
آپ کے جسم کو اس سے کیا ملتا ہے؟

سِنکارا

آپ کے جسم کو بہت کچھ دیتا ہے

سِنکارا میں ضروری وٹامنوں اور معدنی اجزا
کے ساتھ ہی چودہ جڑی بوٹیاں خاص کر شامل
ہیں، جن سے ہضم کی طاقت بہتر کام کرتی ہے
اور جن کی مدد سے آپ کا جسم سِنکارا میں شامل
وٹامنوں وغیرہ کو بہت تیزی سے جذب کر لیتا
ہے اور آپ کی غذا صحیح طور پر اور تیزی سے
جزوِ بدن ہو کر آپ کو بہت جلد قوت حاصل
ہوتی ہے۔

ہمدرد

'ol. VIII No. 3 July, 1976

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025
Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69

جلد ۸ ۔ شمارہ ۴ ۔ اکتوبر ۱۹۷۶ء

اسلام اور عصرِ جدید

مدیر

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

نائب مدیر

عبدالحلیم ندوی

جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

(سہ ماہی رسالہ)

جنوری - اپریل - جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

اکتوبر سنہ ۱۹۷۶ء

جلد ۸ —— شمارہ ۴

سالانہ قیمت ہندوستان کے لیے پندرہ روپے -

(فی پرچہ چار روپے)

پاکستان کے لیے بیس روپے.

دوسرے ملکوں کے لیے پانچ امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(ملنے کا پتہ)

دفتر رسالہ: اسلام اور عصر جدید

جامعہ نگر نئی دلی ۲۵-۱۱ — ٹیلیفون: ۶۳۲۴۶۵

طابع و ناشر: محمد حفیظ الدین

جمال پرنٹنگ پریس دہلی — ٹائیٹل: آئی۔ ایم۔ ایچ پریس لمیٹیڈ دلی

نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ

اروند مارگ۔ نئی دہلی-۱۱۰۰۱۶

کونسل دیگر تعلیمی سرگرمیوں کے علاوہ اسکول کی سطح کی نصابی کتابیں اور ۱۴ - ۱۷ سال کی عمر کے بچوں کے لیے انگریزی، ہندی اور اردو میں زائد نصابی کتابیں بھی شائع کرتی ہے۔ یہ کتابیں مختلف موضوعات پر کافی معلوماتی مواد فراہم کرتی ہیں۔

اس وقت اردو کی چار زائد نصابی کتابیں تیار ہیں، بقیہ زیر طبع ہیں۔

(۱) سب کے باپو 55-0

مہاتما گاندھی کی زندگی کے اہم واقعات اور ملک کے لئے ان کی خدمات کی تفصیل۔

(۲) ہندوستان کی تحریک آزادی 3-25

اس کتاب میں ہندوستان کی جد وجہد آزادی کا حال تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، اہم واقعات اور قومی رہنماؤں کی تصویریں بھی اس میں شامل ہیں۔

(۳) امیر خسرو 4-45

ملک کے عظیم صوفی شاعر کے حالات زندگی پر مبنی ایک دلچسپ کتاب

(۴) ہمارا جسم

ہمارا جسم کس طرح کام کرتا ہے اور اس کے مختلف اعضا کے کیا کام ہیں؟ تصویروں کے ساتھ تفصیلات۔

زیر طبع ہیں (۱) میری آپ بیتی (مہاتما گاندھی کی خود نوشت سوانح عمری)

(۲) یسوع مسیح

(۳) میگھ ناد ساہا۔

(تفصیلات کے لیے لکھیے

بزنس منیجر پبلیکشن ڈویژن نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ اروند مارگ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۶	بزنس منیجر ۶۳۲۴۶۰ سیلز ایمپوریم پبلیکیشنز ڈویژن کناٹ پلیس نئی دہلی۔ ایم۔ ایچ پریس لمیٹیڈ دلی

(12)75

اداریہ

دیکھئے اس بحر کی تہ سے
اچھلتا ہے کیا

ہم اس سے پہلے بھی دو تین بار "اسلام اور عصر جدید" میں نئے اداریے لکھنے کے بجائے مرحوم "نئی روشنی" کے وہ اداریے نقل کر چکے ہیں جو آج بھی ہمارے حسب حال ہیں۔ اب تک تو اس کی وجہ یہ تھی کہ خاکسار مدیر علالت کی وجہ سے لکھنے پڑھنے سے تقریباً معذور تھا۔ الحمدللہ اب یہ تکلیف نہیں ہے۔ مگر نئی روشنی کے پرانے فائلوں کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوا اس ہفتہ وار اخبار نے اور سوا دو سال کی مختصر زندگی میں کچھ زمانے زیبے اور دوسرے مضامین شائع کیے تھے جنھیں اس کے پڑھنے والے نہایت ہی محدود حلقے سے زیادہ وسیع حلقے تک پہنچنا محسوس کرتے اس زمانے کے ناسازگار حالات کی وجہ سے یہ نہ ہو سکا۔ میں نے طے کیا ہے کہ کبھی کبھی اس معیار کا کوئی مضمون جو اسلام اپنے مذہبی عقیدے موجودہ پڑھنے والوں کی دلچسپی کا ہو دوبارہ شائع [illegible] پڑھنے والوں کی جن کی تعداد ماشاء اللہ مقابلتہً بہت بڑی

آج مسلمان تقریباً دنیا کے ہر خطے میں اخلاقی اور ذہنی پستی میں گرفتار
اور چند پیٹرول پیدا کرنے والے ملکوں کے حکمراں کو چھوڑ کر باقی سب
معاشی افلاس میں مبتلا ہیں۔ یہ ایک ناگوار حقیقت ہے جسے ماننے کو کسی
طرح جی نہیں چاہتا مگر ماننی پڑتی ہے اس کا سبب باہر سے دیکھنے والوں
کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ شاید مسلمانوں کا مذہب نئے زمانے کا ساتھ نہیں
دیتا مگر اصل بات یہ ہے کہ ایک مدّت سے مسلمانوں نے اپنے اونچے
اور متوسط طبقے کے سیاسی اور معاشی مفاد کو اپنا مذہب بنا لیا ہے
حقیقی مذہب کو کئی کئی جز دانوں میں لپیٹ کر اس طرح رکھا ہے کہ
اسے صدیوں سے دھوپ اور ہوا نصیب نہیں ہوئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، دنیا کی تاریخ میں بڑے بڑے انقلاب
کبھی کسی نئے مذہبی عقیدے کی برکت سے آتے ہیں اور کبھی نئے فلسفیانہ
سیاسی یا معاشی عقیدوں کی بدولت۔ جب کسی نئے مذہب کا ظہور
ہوتا ہے جس میں حرکت اور قوت ہو تو جہاں جہاں وہ پہنچتا ہے
وہاں فلسفہ سیاست اور معیشت سب اپنے آپ کو کم و بیش اس
کے مطابق بنا لیتے ہیں۔ اسی طرح نئے سیاسی اور معاشی عقیدے جب
دنیا میں قبول عام پا لیتے ہیں تو مذہب کو بھی ان سے مطابقت پیدا
کرنے کے لیے نئے حالات کی روشنی میں اپنے بنیادی اصولوں کی نئی
تعبیر کرنی پڑتی ہے۔ اس سے اس کے فرسودہ قالب میں نئے
سے جان پڑ جاتی ہے اور وہ لوگوں کے قلب و دماغ پر اپنے نقش
قائم رکھنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ تاریخ اسلام میں آپ بار
یہ نظر آتی ہے کہ جب یونانیوں کے عقلی فلسفے نے اسی
مقبولیت حاصل کر لی تو مذہبی فلسفیوں نے اسلام
کر کے اس میں قوت پیدا کر دی۔ تاریخ یورپ ایم۔ ایچ پبلیشرز لمیٹڈ دلی

٦٣٢٤٦٠،

اقدار سے بزرگوں کی متانت نہیں تو ہم وہ ہیں جنھوں نے دنیا کی مذہب کی
تعلیم کو عہد جدید کے سانچے میں ڈھالا۔ خود ہمارے ملک میں مہاتما گاندھی
نے ہندو مذہب کی تعبیر زمانے کی ضرورتوں کے مطابق کرکے اس میں
ایک نئی روح پھونک دی۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے ان کی ذہنی
زندگی کو عہد جدید کے مطابق بنانے کی دو کوششیں ہوئیں۔ ایک سید احمد
خاں نے ہندوستان میں کی۔ دوسری مصطفیٰ کمال نے ترکی میں۔ سیّد احمد
خاں نے مذہب اسلام کی نئی تعبیر کی طرف قدم بڑھایا مگر مخالفت سے ڈر کر
پیچھے ہٹ گئے اور انھوں نے اپنی توجہ زیادہ تر اوپر کے طبقے کے لئے
تھوڑے سے سیاسی اور معاشی فوائد حاصل کرنے کی طرف موڑ دی۔
سرسید کے جانشینوں نے مسلمانوں کو یقین دلایا کہ ان کا دین و ایمان
یہی ہے کہ وہ اوپر کے طبقے کے لئے زیادہ سے زیادہ معاشی اور سیاسی
حقوق حاصل کریں۔ یہی عقیدہ تھا جس نے بڑھتے بڑھتے تحریک پاکستان
کی شکل اختیار کر لی۔ مصطفیٰ کمال شروع سے مذہب سے دور بلکہ
اس کے مخالف رہے۔ انھوں نے چاہا کہ ترکی کو لا مذہبی کے راستے سے
عہد جدید میں داخل کریں جس میں کچھ عارضی کامیابی ہوئی۔ مگر ان کے بعد
ترکوں کو یہ محسوس ہو رہا ہے کہ مذہب کی قوت کو ساتھ لیے بغیر وہ زیادہ
دور نہیں جا سکتے لیکن مذہب میں زندگی کی قوت پیدا کرنے کے لئے اسے
زمانے کی روشنی میں سمجھنا اور وقت کی اصطلاح میں سمجھانا ضروری ہے۔
دراصل اس ضرورت کو ساری دنیا کے مسلمان بڑی بے چینی سے
محسوس کر رہے ہیں جو اضطراب اور التہاب اس وقت مسلمان ملکوں
میں مصر سے پاکستان تک نظر آ رہا ہے اس کی تہہ میں یہی آرزو ہے کہ
اپنے مذہبی عقیدے کو عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرکے اس میں
اندر ایک انقلابی قوت پیدا کریں اور اس قوت کے بل پر تجدد

اور ترقی کی راہ میں قدم بڑھائیں لیکن افسوس یہ ہے کہ ہر ملک میں ایک چھوٹا
گروہ ان کے سچے اور گہرے مذہبی جوش کو انقلاب کے رخ سے ہٹا کر جمود
کی طرف دھکیل رہا ہے اور ان کو یہی تعلیم دے رہا ہے کہ دین ایمان تہذیب
تمدن جو کچھ ہے وہ اوپر کے طبقے کا سیاسی اور معاشی مفاد ہے۔ اس
کے مٹتے ہی اسلام مٹ جائے گا اسے انگریزوں اور امریکیوں یا یہودیوں
ہندوؤں یا کمیونسٹوں کی طرف سے شدید خطرہ لاحق ہے۔ اس کی
حفاظت غیر مسلموں کے ہاتھ سے ایک مقدس فرض ہے جس کے لیے
ہر مسلمان کو اپنا جان و مال قربان کر دینا چاہیئے۔

ان سب ملکوں میں تعلیم یافتہ اور سوچنے والے لوگ بہت کم
ہیں اور اگر ہیں بھی تو اوپر کے طبقوں سے تعلق رکھتے ہیں یا ان کے ساتھ
گہرے رشتوں سے وابستہ ہیں۔ اس لئے یہ امید نہیں ہوتی کہ مذہبی جوش
کے ہیجان کو ایک مدت تک سچے تجدد یا ترقی پسندی کی انقلابی شکل میں ابھرنے
دیا جائے گا۔ وہاں اب تک ایک نعرۂ تکبیر ایک فتوائے جہاد ترقی پسندانہ
تحریک کو ختم کرنے کے لیئے کافی ہے۔ صرف ہندوستان ایک ایسا ملک ہے
جہاں مسلمانوں میں اوپر کے طبقے قریب قریب ختم ہو گئے ہیں۔ تقسیم سے
ہندوستانی مسلمانوں کو جہاں بے شمار اور بے اندازہ نقصان ہوئے ہیں
وہاں ایک فائدہ بھی ہوا ہے اور وہ یہ ہے کہ ان کی مذہبیت کے سینے سے
اوپر کے طبقے کے سیاسی اور معاشی مفاد کا کابوس ہٹ گیا اور اب ان
کے مذہبی احساس کو آسانی سے سانس لینے کا اپنے آپ کو پہچاننے کا اور
حقیقی راہ عمل ڈھونڈھنے کا موقع ملا ہے اور ان غریب بے مایہ مسلمانوں
کو جو ہندوستان میں باقی رہ گئے ہیں سرمایہ پرستی کی کسی کھلی ہوئی یا چھپی ہوئی
صورت کے متعلق یہ یقین دلانا کہ یہی تنہا اسلامی مذہب ہے قریب قریب نا
ممکن ہے اب صرف ترقی پسند تحریکیں ان کو اپنی طرف کھینچیں گی۔

یہ وقت ہے کہ ہندوستان کے مسلمان دنیا کے مسلمانوں کی سچی اور
ہری قلبی آرزو کو پورا کریں یعنی اپنے مذہب کو آج کی روشنی میں سمجھیں
ر آج کی اصطلاح میں سمجھائیں اور اسے ایک بار پھر دنیا کے لیے امن و
رقی کی زبردست قوت بنا دیں۔ اگر انھوں نے اب بھی اس میں غفلت
ی تو وہ ترقی پسند تحریکوں کے دھارے میں ذی ارادہ تیراک کی طرح تیرنے
ے بجائے بے حس اور بے جان تنکوں کی طرح بہتے چلے جائیں گے۔ لیکن اگر
ھوں نے اسلام کی حقیقی تعلیم کو سمجھ کر اسے عہد حاضر کے تقاضوں سے ہم
ہنگ بنا لیا تو شاید وہ انقلابی تحریکوں کو اپنے شعور، ارادے اور
قاصد کے سانچے میں ڈھال سکیں اور ان میں وہ روح معنیٰ اور سوز
طن پیدا کر سکیں جن سے وہ اب تک محروم ہیں۔

مختصر یہ کہ اگر سب کچھ کھو کر وہ اپنی روح کو، روح اسلام کو
لیں تو سودا کچھ مہنگا نہیں رہے گا۔

مذہبی تصوّرات کا مبدأ کیا ہے :

(۲)

مولانا سیّد محمد کاظم نقوی

(بسلسلہ ماہ اپریل ۷۶ء)

یقیناً علم تحقیق اور مطالعہ کے لئے انسان کے جسم کے علاوہ اس کی شخصیت کے دوسرے پہلو بھی ہیں۔ انسانی ہستی بہت عظیم اور عجیب چیز ہے۔ اس کے بہت سے رُخ ہیں جو وظائف الاعضاء کے ماہرین، اطبّاء، اصولِ صحت و غذا کے واقف کاروں اقتصادیات کے علماء اور ان علوم کے ماہرین کی قلمرو سے باہر ہیں جن کا تعلق اُس کے جسم سے ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ ہر وہ شخص جو جسمِ انسانی کے کسی ایک پہلو کے لحاظ سے محقق اور ماہر ہونے کی بناء پر یہ تصوّر اور دعویٰ کرے کہ اُس نے انسان کو پہچان لیا ہے۔ وہ دھوکے میں ہے۔

انسان اپنی جسمانی کارگزاری کے علاوہ دوسری عظیم فعالیتوں کا بھی مالک ہے جن کی تحقیق کے لیئے دوسرے معیار درکار ہیں۔ اُن کے لیے ایسے آلاتِ تحقیق ہونا چاہئیں جن کے ذریعہ انسان کے باطن کا مشاہدہ کیا جا سکے، اُس کی فطرت کا حقیقی چہرہ سامنے آسکے۔ وجودِ انسانی کے اس پہلو کا دائرہ بہت وسیع ہے اور وہ جسمانی افعال کے بجائے اور متعدد چیزوں کو محیط ہے۔ مثلاً تفکر، تعقل، تخیل، احساس، تحفظ، اور دوسرے نفسیاتی

مثلاً پیدا ہوا ہے کا تجزیہ اور تحلیل وہ ہے جس کا جایا ہے جادوئی ہے کہ وہ انسان کے تحت الشعور اور لاشعور کے نہاں خانوں تک پہنچ گیا ہے۔ اُس نے وجودِ انسانی کے ایسے خون کا انکشاف کر لیا ہے جن سے لوگ اب تک بالکل ناواقف تھے۔ اس میں شک نہیں کہ علم النفس کی اس جدید ترین انسانی فطرت کے پہچاننے کے سلسلے میں قابلِ قدر قدم اٹھائے ہیں۔ اس نے بڑی جاں فرسا کاوش کی ہے کہ وہ انسانی فطرت کی بنیادوں کا پتہ چلائے جن کا اوپر ذکر آیا ہے اور اس عظیم کوشش میں وجودِ انسانی کے ان نہاں خانوں کا پتہ چلایا ہے۔ انسان کے نفس اور باطن کے ان جائزوں کے ضمن میں کچھ ایسے پراسرار پہلو ابھرے جنہوں نے علم دوست لوگوں کی آنکھیں کھول دیں۔ بہت سی چیزیں جو بالکل تاریکی میں تھیں اُن تک پہنچنے کے راستے نظر آنے لگے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہی اہلِ علم کی توجہ کا مرکز بن گئے اور انھوں نے دوسرے رخوں سے چشم پوشی کرلی انھیں پاکر علم النفس کے ماہرین اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے کہ معرفت انسان ایک انتہائی مشکل معمّے کی حیثیت رکھتی تھی، مگر اب ہمیں اُس کے حل کرنے کا گر معلوم ہو گیا ہے۔ اب وقت آیا ہے کہ ہم وجودِ انسانی کے اسرار و رموز کا قفل کھول دیں۔

جناب فرائیڈ کے فرمودات

فرائیڈ کا شمار علم النفس کے ایسے ہی ماہرین میں ہے۔ انھوں نے انسانی فطرت کا مطالعہ شروع کیا۔ وہ اس کے ذریعہ کچھ خاص نتیجوں تک پہنچے۔ انھوں نے اُن کی روشنی میں انسانی زندگی کی تمام کارگزاریوں کا تجزیہ کر ڈالا۔ فرائیڈ کا اصل بنیادی اور امتیازی خیال یہ ہے کہ انسان کے تمام میلانات، رجحانات، تصورات، خیالات، عقائد اور اعمال سب

سرچشمہ اُس کی جنسی خواہش ہے۔ اصولاً ان کے نزدیک اخلاقی اقدار اور مذہبی احساسات کی پیدائش بھی اسی جنسی خواہش کے سرچشمے سے ہوئی ہے غالباً نیچر کی بے رحم طاقتوں سے خوف مذہبی تصورات کا مبداء انھوں نے اپنے قبل کے بعض مفکرین کی پیروی کرتے ہوئے قرار دیا ہے۔ مذہب کی پیدائش کے سلسلے میں وہ اپنے اسی عمومی اور ہمہ گیر بنیادی نقطۂ نظر کے پابند ہیں۔

فرائیڈ کا کہنا ہے کہ بالکل ابتدائی انسانی زندگی کے دور میں ایسا ہوا کہ جنسی جذبات کے اشارے سے لڑکے اپنی ماں سے عاشقانہ محبّت کرنے لگے! اسے سُن کر کان نہ کھڑے کیجیے کیوں کہ اُن کا خیال ہے کہ بچّہ پیدا ہونے کے بعد پہلی مرتبہ اپنی ماں کے پستان جنسی تحریک سے اپنے منہ میں لیتا اور اُنھیں چوستا ہے۔ بہرکیف لڑکوں نے اپنے مقصد کے پورا ہونے میں باپ کو اپنی راہ میں رکاوٹ پایا تو اپنے راستے سے ہٹانے کے لئے اسے قتل کر ڈالا۔ اس عظیم اور عبرت ناک حادثہ کا یہ نفسیاتی ردّ عمل ہوا کہ لڑکے بعد میں اپنے کیے پر سخت نادم اور پشیمان ہوئے۔ اُن کے دلوں کی گہرائیوں میں یہی ندامت کا جذبہ تھا جس نے اُن کے اندر پدر پرستی کا میلان پیدا کر دیا۔ اس طرح فرائیڈ کا خیال ہے کہ یہی جنسی خواہش انسان کے مذہبی رجحان کی ابتدائی شکل کی محرک ہے۔ مذہبی عقائد کے بنیادی محرک کے انکشاف کے بعد فرائیڈ نے اخلاق اور دینی احکام کا سرچشمہ معلوم کرنے کی خاطر اپنے تحقیقات کا سلسلہ آگے بڑھایا۔ وہ کہتے ہیں کہ لڑکوں نے اپنی جنسی خواہش کے اشارے سے اپنے باپ کو تہ تیغ کر دیا تو اُن میں سے ہر ایک نے چاہا کہ ماں پر وہ قبضہ کرے۔ ایک انار و صد بیمار۔ اُن کے درمیان شدید رقابت پیدا ہوگئی۔ وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے ہوگئے۔ اُن میں نہایت خونریز کشمکش شروع ہوگئی۔ اس سے عاجز ہو کر اُنھوں نے

آپس میں طے کیا کہ ماں اب تمام فرزندوں پر حرام ہے ۔ یہیں سے رفتہ رفتہ دوسری قرار دادیں وجود میں آئیں جن میں ماں کے علاوہ دوسری رشتہ دار عورتوں سے جنسی اختلاط کو حرام قرار دیا گیا۔ چوں کہ ان کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے جنسی جذبات کو زیادہ سے زیادہ سیراب کر سکیں اس لیے انھوں نے طے کیا کہ وہ اس سلسلے میں ایک دوسرے کی مدد کریں۔ اسی تعاون کی قرار داد سے اخلاقی اور مذہبی اقدار وجود میں آئیں۔

مذہب، اخلاق، دینی احکام کے وجود میں آنے کے سلسلے میں فرائیڈ کے خیالات کا یہ خلاصہ تھا جسے پیش کیا گیا۔ اس نظریہ میں بظاہر مختلف قسم کی کمزوریاں ہیں۔

مذہب سے انتقام لینے کا جذبہ

یہ نفسیاتی اصول نا قابل انکار ہے کہ بچپنے اور جوانی کے نفسیاتی عقدے انسان کے خیالات، رجحانات اور نظریات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہ اُنہی نفسیاتی عقدوں کا براہ راست ردِّ عمل ہے کہ انسان بعض چیزوں سے محبت کرتا اور بعض سے نفرت کرتا ہے، کسی کی عزت کرتا اور کسی کی توہین اور تحقیر پر اتر آتا ہے۔ فرائیڈ کے خیالات کے جائزے کے سلسلے میں اس اصول کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

یہ واقعہ ہے کہ فرائیڈ کے والدین اور اُن کے دیگر افراد خاندان یہودی تھے۔ صدیوں سے یہودیوں سے زیادتیاں ہو رہی تھیں۔ کہیں بھی اُن کی جان، عزت و آبرو محفوظ نہیں تھی، اُن کے اموال شیر مادر سمجھ کر نوش جان کئے جا رہے تھے۔ وہ برابر اپنے تحفظ کے پیش نظر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے۔ فرائیڈ کے بزرگوں کو بھی اپنے بچاؤ کی خاطر اپنا وطن چھوڑنا پڑا تھا۔ صرف ان کے آباؤ اجداد ہی یہودی ہونے کی بنا پر طرح طرح کے

مظالم کا شکار نہیں ہوئے بلکہ خود فرائیڈ کو ہر قسم کے حقارت آمیز اور دل آزار برتاؤ کا نشانہ بننا پڑا۔ جب وہ جوان ہوئے تو محض یہودی ہونے کی وجہ سے مدتوں اُن کا مذاق اڑایا گیا، ان کی دل آزاریاں کی گئیں، انہیں حقیر و ذلیل سمجھا گیا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ فرائیڈ نے لوگوں سے ملنا جلنا چھوڑ دیا اور خانہ نشین ہو گئے۔

فرائیڈ نے دیکھا کہ اُن کے اور اُن کی قوم کے ساتھ ہر قسم کی زیادتی کا سبب مذہب ہے جس نے انھیں معاشرے میں نکو بنا رکھا ہے۔ مذہب جس کی وجہ سے لوگ اُن سے نفرت کرتے ہیں۔ مذہب وہ ہے جس نے اُن کے بزرگوں کو جلا وطن ہونے پر مجبور کیا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا ہے کہ اُن کے دل میں مذہب کی طرف سے کینہ پیدا ہو گیا ہو۔ انھیں مذہب سے عداوت پیدا ہو گئی ہو۔ اسی کینے اور عداوت کی تحریک سے فرائیڈ نے علم النفس کے مورچے سے مذہب پر حملہ کر دیا۔ اس طرح انھوں نے مذہب سے جو اُن کی توہین کا اصل سبب تھا انتقام لینا چاہا۔

ہمیں اس خیال کے قائم کرنے میں خود ان کے اقرار نے سہارا دیا ہے کہ وہ جب مذہب کی پیدائش کے سلسلے میں بحث کرتے ہیں تو ان کے دل اور دماغ پر غصے، نفرت اور انتقام کے جذبات چھا جاتے ہیں۔

"میں جب مذہب کے بارے میں تحقیق کرتا ہوں تو مجھے غصہ آ جاتا ہے۔ میں اس بات کا اقرار کرتا ہوں۔" (مصنف دعای فرائیڈ صفحہ ۹۲)

انھیں خود نزد پیدا ہو گیا

فرائیڈ نے غالباً جب ان تمام چوٹوں کی تلافی کر لی جو مذہب کی وجہ سے ان پر لگائی گئی تھیں اور ان سے لوگوں کی نگاہ میں اچھی طرح ذلیل کر دیا تو یکا یک انتقام اور دشمنی کا دھواں ان کی آنکھوں کے سامنے سے ہٹا،

اُن کا دل اور دماغ ٹھنڈا ہوا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اُن کے خیالات بڑے مبالغہ آمیز ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ انھیں اپنے نظریات کے صحیح ہونے میں خود شک ہو گیا۔ انھوں نے اقرار کیا کہ جنسی خواہش کے علاوہ انسان کے رجحانات اور میلانات کے لئے کچھ دوسرے نفسیاتی اسباب بھی موجود ہیں۔

شروع میں فرائیڈ نے اپنے نظریات کو منوانے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا تھا۔ پوری کوشش کی تھی کہ دنیا ان کے خیالات کے سامنے سر تسلیم خم کر دے لیکن بعد میں وہ ان کی صحت کو ان الفاظ میں مشکوک قرار دیتے ہیں۔

"چند سال پہلے میں مجبور تھا کہ گوناگوں وجوہ سے ان مفروضات کی صحت ثابت کروں، لیکن اب میں یہ کہنے کی ذمہ داری نہیں لے سکتا کہ اُن کی شکل و صورت حتمی اور قطعی ہے۔ اور اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو۔

(فرائیڈ اور فرائیڈ ازم صفحہ ۱۸۰)

ایک دوسرے مقام پر یہ بیان کرتے ہوئے کہ دیوانگی اور ہوش و حواس کے اختلال کا سبب یہ ہے کہ ارادے اور ابتدائی جنسی تحرکات کے نظم و ضبط میں فرق آجاتا ہے فرائیڈ اظہار خیال کرتے ہیں۔

"لیکن کیا یہ نہیں ہو سکتا کہ کچھ دوسرے اسباب بھی اس سلسلے میں اثر انداز ہوں جن کا سر چشمہ بچپنے کے زمانے سے پہلے موجود ہو، مثلاً ایک زبردست طاقت کا وجود ہو۔ جو شروع سے شکم مادر سے باہر آنے کے وقت سے انسان کے فطری جذبات اور میلانات میں دخیل ہو"۔

(مفہوم سادہ روان کاوی صـ۱۳۲)

خود اُن کے طرف دار اُن کے مخالف

فرائیڈ کے نظریات خود ان کے شاگردوں نے تسلیم نہیں کیے۔

انھوں نے اپنے استاد پر نکتہ چینی کرنے میں کوئی پس و پیش نہیں کیا۔ فرائیڈ نے
خود پیشین گوئی کر دی تھی کہ انھوں نے نفسیات کی تحقیق کر کے جو جدید نظریات
کا محل تیار کیا ہے وہ بہت تھوڑی مدت کے بعد مسمار ہو جائے گا۔

فرائیڈ اور ان کے نفسیاتی نظریات کے بہت سے طرف دار اس پر مجبور
ہوئے ہیں کہ اپنے موقف کے بارے میں نظر ثانی اور فرائیڈ کے خیالات
کو معتدل بنانے کی کوشش کریں۔ انھوں نے فرائید کے تحقیقات کو دو حصوں
میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک حصہ وہ ہے جس کا تعلق ضمیر ناخود آگاہ یا لاشعور
سے ہے۔ اسے علم النفس کے ماہرین نے تسلیم کیا ہے۔ فرائیڈ کے تحقیقات
کا دوسرا حصہ وہ ہے جو جنسی خواہشوں کے بارے میں ہے اور خواہش اور لاشعور
کے وجود میں لانے کا سبب ہیں۔ اور انسان کی تمام نفسیاتی کارگزاریوں
پر اثر انداز ہیں۔ اس خیال کو فرائیڈ کے طرف داروں نے افراط اور مبالغہ
آمیزی پر محمول کیا ہے۔ یہ ترمیم اصلاح اور تصحیح نہیں ہے بلکہ ان کے نظریات
پر ایک مؤدبانہ حملہ ہے کیوں کہ اس عمارت کا بنیادی ستون یہی ہے کہ انسان
کی تمام نفسیاتی فعالیتوں میں مؤثر اس کی جنسی خواہش ہے۔ فرائیڈ نے
لاشعور یا ضمیر ناخود آگاہ کے متعلق گفتگو محض یہ دکھانے کے لیے کی ہے کہ
جنسی ناکامیوں اور محرومیوں کی وجہ سے انسان جن نفسیاتی الجھنوں میں
گرفتار ہوتا ہے ان کا مرکز اور ان کا مخفی مقام کیا ہے۔ جنسی خواہش کے
سلسلے میں فرائیڈ کے خیال کو غلط قرار دینے یا افراط پسندی اور مبالغہ آمیزی
پر محمول کرنے کا مطلب ہے سرے سے ان کے نظریات کو مسترد کر دینا۔

(الا دی چہرہ ہا صفحہ ۱۰)

محدود تجربات سے غیر محدود نتائج

تھا۔ اُن کے درمیان انھیں اپنے مریضوں کی بڑی تعداد نظر آئی جن کی جنسی خواہشوں
کو کچل دیا گیا تھا۔ اس کی وجہ سے وہ نفسیاتی اُلجھنوں کا شکار ہو گئے تھے۔
ان اُلجھنوں نے ان میں طرح طرح کے عوارض پیدا کر دیئے تھے۔ فرائیڈ نے
اپنے اکثر و بیشتر مریضوں میں اس نکتہ کا انکشاف کیا کہ ان کے فطری جذبات
کے درمیان سب سے بدقسمت جنسی جذبہ ہے۔ عام طور سے اس کی سیرابی
کا بند و بست نہیں کیا گیا ہے۔ لیکن نفسیاتی عوارض میں مبتلا ان اشخاص میں
محدود نہیں تھے۔ اُن کے درمیان ایسے لوگ بھی تھے جن کے جنسی جذبات
اچھی طرح سیر و سیراب تھے۔ انھوں نے اس اعتبار سے محرومی کی زندگی
نہیں بسر کی تھی۔ اس کے باوجود وہ کون سے اسباب تھے۔ جن کی بنا پر
وہ لوگ نفسیاتی خلل کا شکار ہو گئے؟ دوسرے الفاظ میں ہم فرائیڈ سے پوچھتے
ہیں کہ جو اشخاص نفسیاتی طور پر بالکل صحیح و سالم ہیں جنھیں مکمل جنسی آزادی
حاصل ہے، جو ایسے مطلق العنان ماحول میں زندگی بسر کر رہے ہیں جہاں جنسی
خواہشوں کے پورا کرانے کے لئے کسی قسم کی رکاوٹ موجود نہیں ہے۔ وہ
دفعتاً کیوں اور کس لئے نفسیاتی خلل میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ جب کہ اُن
کے واسطے جنسی محرومی موجود نہیں ہے تو اُن کے نفسیاتی امراض کا سبب
جنسی محرومی کا ردّ عمل کیوں کر ہو سکتا ہے؟ کیا محدود علمی تجربات اور مطالعات
سے ایسے ہمہ گیر فلسفیانہ نتائج اخذ کیئے جا سکتے ہیں؟ آیا ان چند نمونوں کی بنا پر
مناسب ہے کہ ایسا عظیم الشان کلیہ بنا یا جائے جس کے سائے میں اخلاق اور
مذہب اپنی تمام وسعتوں کے ساتھ آجائے؟ یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ
انسان اور اس کی خصوصیات بہت پیچیدہ ہیں۔ اُن کا دامن بڑی دُور
تک پھیلا ہوا ہے۔ جس شخص کو محض اُن کے کسی ایک شعبہ میں تخصص حاصل
ہو اسے کیا حق ہے کہ وہ انسان کے متعلق عمومی اور ہمہ گیر فیصلہ کر دے؟

صرف عوام کے عقائد پر ایک نظر غالباً فرائیڈ نے اپنی تحقیقات

ہیں فقط عوام الناس کے مذہبی اعتقادات کو نظر میں رکھا ہے۔ مذہب کے خلاف دوسرے نظریات میں بھی ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یقیناً یہ نہایت افسوس ناک بات ہے۔ ان نظریات کے غیر علمی اور غیر تحقیقی ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے۔ آیا یہ صحیح ہے کہ صرف عوام الناس کے عقائد کو دیکھ کر انبیاء، علماء، فلاسفہ اور سائنس دانوں کے معتقدات کے متعلق فیصلہ کر دیا جائے؟ ظاہر ہے کہ عوام کے عقیدوں کی کوئی علمی اور فلسفی بنیاد نہیں ہوتی ہے — انھیں دیکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ خواص کے معتقدات کی بھی وہی غیر علمی بنیاد ہے؟

فرائیڈ کا کہنا ہے کہ مذہب اُن لوگوں کی پناہ گاہ ہے جو جنسی محرومیوں میں مبتلا رہتے ہیں۔ ایسے بد قسمت اشخاص حور و غلمان کے تصورات میں اپنے لیے تسکین اور تسلی کا سامان پاتے ہیں۔ اُن سے کون کہے کہ اِس آپ کے ارشاد کا نتیجہ یہ ہوا کہ گزشتہ اور موجودہ زمانے کے تمام فلاسفہ، علماء، سائنس دانوں، ان سے بڑھ کر بلا استثناء مذاہب عالم کے سربراہوں ابراہیمؑ، موسیٰ، عیسیٰ، گوتم، حضرت محمدؐ کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اصولِ مذہبی کے معتقد صرف اس لئے ہیں کہ جنسی جذبات کی تحریک نے اُن کے دل و دماغ کو پریشان کر دیا اور ان پریشانیوں نے انھیں اس بات کا معتقد بنا دیا کہ اس دنیا کے علاوہ ایک دوسرا عالم ہے جس کے دامن میں بہشت ہے جس میں حور و غلمان کی آبادی ہے۔

آخر ان حقیقتوں پر کیوں کر خاک جھونک دی جائے کہ کیمسٹری کے مشہور ماہر لوئی سیچر "LOUISASTEUR" نے جب جراثیم کی لامعلوم اور غیر مانوس دنیا سے پردہ ہٹایا تو اُن سے پوچھا گیا کہ مذہب کے بارے میں اب آپ کا کیا خیال ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ مذہبی مسائل کے بارے میں میرے عقائد پہلے سے زیادہ پختہ ہو گئے

بیسویں ... (ارتقاء انسان و جہاں ص۱۳۹)

اس صدی کے مائہ ناز ریاضی داں آئن سٹائن EINSTEIN کا قول ہے "تم ایسے شخص کو مشکل ہی سے ڈھونڈھ سکتے ہو جس کے عمیق علمی افکار کے درمیان خود اس کے لئے مذہبی احساسات نہ موجود ہوں" امریکہ کے شہرۂ آفاق دانش مند ولیم جیمز کا قول ہے "ایمان ان طاقتوں میں سے ہے جن کے سہارے انسان رہتا ہے۔ اُن کا مفقود ہونا اس کی موت کے مترادف ہے" (آئین زندگی ص۱۵۵) اس مقام پر مناسب ہے کہ ڈارون DATWIN کے اس خط کا اقتباس درج کر دیا جائے جو انھوں نے ۱۸۷۳ء میں جرمنی کے ایک سائنس داں کے نام لکھا ہے۔

"عقل رشید اور فکر سلیم کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ بات محال ہے کہ یہ وسیع عالم ان تمام روشن آیات، مستحکم شواہد، ان تمام نفوس ناطقہ اور عقل مفکرہ کے ساتھ اندھے، اور نا سمجھ اتفاقات کے زیر اثر وجود میں آگیا ہو۔ کیوں کہ نابینا اتفاقات اس پر قادر نہیں ہیں کہ یہ حکیمانہ نظام پیدا کرسکیں۔ میری نظر میں یہ خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ میں دوسری بحث سے نہیں کرتا جن کے ذریعہ خدا کے وجود کو ثابت کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ممکن ہے کہ صرف یہی دیلوں سے اہل فضل و تحقیق کو مطمئن بنا دے۔"

(اصل الانواع ص۲۶)

فرمایا ہے کہ یہ اور ایسے ہی ہزاروں دوسرے فلاسفہ اور سائنس داں جو دنیا میں مختلف علوم و فنون کے علم بردار اور علمی و فکری انقلابات کے رہبر تھے کیا اس لئے خدا کے وجود کو مانتے تھے کہ اُن کے دماغ جنسی جذبات کی تحریک سے پریشان تھے؟ اُن کے دلوں میں فطرت کی بے رحم آفتوں سے خوف بھرا ہوا تھا؟ کیا علم و دانش کی بارگاہ میں یہ عبارت حیرت انگیز اور افسوس ناک نہیں ہے؟ ... کہ کسی مذہب کی پشت پر ... دلیل

نہیں ہے معقول اور منطق ہے؟ کیا اس قسم کی باتیں انسان کی عقل و فکر اور اس کی طاقت استدلال کا منہ چڑھانے کے مترادف نہیں ہیں؟

عقل و فکر سے چشم پوشی

فرائیڈ نے انسان کے جنسی جذبات کو بڑی اہمیت دی ہے۔ انھوں نے اُن کو بنیادی قرار دیا ہے - اس کے برعکس انسان میں سوچنے اور سمجھنے کی جو قوت موجود ہے اس کے متعلق بہت کم گفتگو کی ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ فرائیڈ نے انسان کی امتیازی خصوصیت کی طرف سے بالکل آنکھیں بند کرلیں۔ اُن کی نظر میں انسان اس جانور کی مانند ہے جس کا کام بس اپنے جنسی جذبات کی تسکین ہے۔ ان کے خیالات کی روشنی میں انسان حیوان صاحب فکر کے درجے سے گر کر حیوان شہوی کی سطح پر پہنچ گیا ہے۔ یقیناً انسان سے اس کے سوچنے اور سمجھنے کی طاقت چھین لینا انسانیت کے ساتھ بڑا ظلم ہے در حقیقت اخلاق اور مذہبی احساسات کا سرچشمہ ابتداء میں انسان کی فطرت اور اس کے بعد اس کی عقل ہے۔ فرائیڈ کی اس غفلت اور غلطی کو اُن کے طرف داروں نے محسوس کرتے ہوئے اُن کی طرف سے معذرت پیش کرنا ضروری سمجھا۔ انھوں نے ان الفاظ میں اُنھیں بری کرنے کی کوشش کی ہے۔

" جو لوگ فرائیڈ کے علمی آثار کا مطالعہ کریں گے وہ اس نتیجہ تک پہنچیں گے کہ اُنھوں نے مذہبی اور اخلاقی مسائل کے بارے میں اپنے ناظرین کی اُمیدوں کو پورا نہیں کیا ہے۔ اس سلسلے میں جو سوالات موجود ہیں اُن کو اُنھوں نے لاجواب چھوڑ دیا ہے۔ لیکن یہ ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ فرائیڈ نے ہرگز یہ دعویٰ نہیں کیا ہے کہ انھوں نے مذہبی مسائل کے بارے میں مکمل وضاحت کردی ہے۔" (اندیشہ ہای فرائیڈ صفحہ ۸۶)

یہ واقعہ ہے یا افسانہ؟

فرویڈ نے اپنے نظریئے کے تقاضے سے بغیر کسی دلیل کے صرف اپنی قوت تخیل کی مدد سے ایک قصہ گڑھ لیا ہے۔ انھوں نے چاہا ہے کہ جنسی خواہش کی بنیاد پر باپ کے قتل کر دینے کے ردِّ عمل کو خدا پرستی کی اساس قرار دیں۔ اُن کا مقصد یہ ہے کہ تمام اخلاقی اور قانونی اقدار مثلاً کسی کو قتل کرنے کا ممنوع ہونا، ماں اور دوسری قریبی رشتہ دار عورتوں کا حرام ہونا، معاہدے کا پورا کرنا، خیانت اور غداری کا مذموم ہونا کچھ ایسی باہمی قراردادیں ہیں جو صرف اس لئے وجود میں آئی ہیں کہ لوگ اپنی جنسی خواہشوں کو پورا کرنا چاہتے تھے۔ یہ افسانہ اتنا مبتذل اور معقولیت سے دور ہے کہ اس نے فرویڈ کے نظریہ کو بالکل غیر علمی بنا دیا ہے۔

حق بر زبان جاری!

اس کہانی میں کہیں غیر اختیاری طور سے فرویڈ نے بعض فطری اقدار کا اور جذبات و احساسات کا اقرار کر لیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ جب لڑکوں نے ماں کی عاشقانہ محبت کے اشارے سے باپ کو قتل کر ڈالا تو بہت جلد وہ اپنے کیے پر پشیمان ہوئے۔ یہ احساس ندامت کیا ہے؟ یہ درحقیقت انسانی عقل و نفس اور ضمیر کی آواز کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا جس کے وجود کے علم النفس کے ماہرین سختی سے قائل ہیں۔ اسی ضمیر کو تمام اخلاقی قدروں کا سرچشمہ کہا جاتا ہے۔ اسی کی ناراضگی انسان کو طرح طرح کی نفسیاتی بیماریوں میں مبتلا کر دیتی ہے۔

فرویڈ نے اس افسانے میں بھی کہا ہے کہ لڑکوں کے درمیان باپ کو تہ تیغ کر دینے کے بعد ماں کے معاملے میں رقابت پیدا ہو گئی جس کی انتہاء

ایک نہایت خونریز اختلاف پر ہوئی۔ وہ جب شکست کھا چکے تو انھوں نے طے کیا کہ ماں اپنے تمام فرزندوں کے لیے حرام ہے۔ یہ خوف شکست بھی ایک فطری احساس ہے جس کا غیر شعوری طور سے فرائیڈ نے اعتراف کرلیا ہے۔ یہ خوف شکست درحقیقت ضرر اور نقصان سے پرہیز کا احساس ہے۔ انسان فطرتاً ایسی چیزوں سے بچنا چاہتا ہے جو اس کے لیے مضر اور نقصان رساں ہوں۔ یونہی لڑکوں کا متفقہ طور پر اس قرارداد کو مان لینا کہ ماں اپنے تمام فرزندوں کے لیے حرام ہے اس فطری احساس کے تقاضے ہی سے ممکن ہے کہ ہر شخص کو اپنی جان پیاری ہے۔ ہر ایک اپنا فائدہ چاہتا ہے۔ اُن میں سے کوئی بھی یہ نہیں پسند کرتا تھا کہ اس کا وہی حشر ہو جو اُس کے باپ کا ہوا۔ یہ احساسات انسان کی فطرت میں اس طرح راسخ اور پیوست ہیں کہ ان کا وجود اور عدم انسانیت کے وجود و عدم کے مترادف ہے۔

مذہبی عقائد انسان کی روحانی پیاس کی ایک جھلک ہیں۔ وہ تفکر اور تعقل کی مدد سے ارتقاء کمال کے درجات تک پہنچے ہیں۔ وہ انسان کے فطری جذبات میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔ یہ خدمت مذہب کے علاوہ کوئی دوسری چیز کامیابی سے انجام نہیں دے سکتی۔

عفت اور پاک دامنی تار تار!

فرائیڈ کے نظریات کا فطری تقاضا لذت اندوزی اور آزادانہ ہوس رانی ہے۔ اسی لئے جنسی آزادی کے طرفداروں کی طرف سے اُن کا پرجوش استقبال ہوا اور انھوں نے بہت جلد اُن کی دلچسپیوں کو اپنے میں جذب کرلیا۔ فرائیڈ کے نظریات نے اُن لوگوں کو جن کا مقصد جنسی ضوابط کے معاملہ میں آزادی اور مطلق العنانی تھا، سنہری موقع دیا کہ وہ اپنی روش

کی ایک علمی بنیاد مہیا کر سکیں۔ وجہ یہ کہ آزادی سے بدکاریاں کرتے ہیں کہ جنسی روابط قائم کرنے پر کسی قسم کی پابندی عائد کرنا نفسیاتی توازن کو بگاڑ دیتا اور انسان کو طرح طرح کی الجھنوں میں پھنسا دیتا ہے۔

فرائیڈ کے نظریات نے نوجوانوں کو ایسا بے باک اور بے پروا بنادیا کہ اُن کی نظر میں کوئی چیز مقدس نہیں رہ گئی۔ ان کی زندگی کا واحد مقصد اپنے جنسی جذبات کا سیراب کرنا قرار پا گیا۔ اخلاقی قدروں نے اُن کے درمیان سے اپنا بوریا بستر باندھ لیا۔ عفت اور پاک دامنی کا مزار بن گیا انسانیت کی قبر پر حیوانیت کا دیو رقص کرنے لگا۔ شرم و حیا، پرہیزگاری اور پارسائی کے بلند اور قابل فخر اوصاف دم توڑنے لگے۔ آزاد جنسی روابط قائم ہونے کے راستہ سے رفتہ رفتہ تمام اخلاقی رکاوٹیں ہٹ گئیں۔ گھروں کے اندر کی خوشگوار فضا جہنم کا نمونہ بن گئی۔ زن و شوہر کے تعلقات کو نا اتفاقی کے اندھیروں نے گھیر لیا۔ اُن کے درمیان باہمی اعتماد اٹھ گیا۔ طلاق، خودکشی، بدکاری، غداری کے واقعات نے دنیا کو جہنم بنادیا۔ روزانہ لڑکیوں کو اغوا کرنے کی وارداتیں پیش آنے لگیں۔ شوہر دار عورتوں نے اجنبی مردوں سے آزادی کے ساتھ ملنا جلنا شروع کر دیا۔

کبھی جنسی بے راہ روی کو روکنے کے لیے اخلاقیات کا سہارا لیا جاتا تھا لیکن اب فرائیڈ کے علمی نظریات کے مقابلے میں کوئی ہتھیار کارگر نہیں رہا۔ ارتباط جنسی کی آزادی کے طرف دار اپنے مخالفوں کو جاہل اور قدامت پرست ثابت کرنے لگے۔ جنسی روابط کی آزادی نوجوانوں کے درمیان ہیضے اور طاعون یا جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی۔

خدا پرستی اور جہالت

بعض مادہ پرستوں کا خیال ہے کہ علل طبعی سے ناواقفیت نے خدا کا

اعتقاد پیدا کیا تھا۔ ایک وقت میں انسان کو یہ علم نہ تھا کہ زلزلہ کیوں آتا ہے

کیوں کر آتا ہے، سورج اور چاند میں کیوں گرہن لگتا ہے اسی طرح بہت سی

بیماریوں کے اسباب سے بھی ناواقف تھا۔ دوسری طرف اس کی عقل و فطرت

نے یہ اٹل فیصلہ کیا کہ کوئی چیز بغیر علت کے وجود میں نہیں آتی ہے۔ وہ ضروری

سمجھتا تھا کہ دنیا کی ہر شئے کے وجود کا کوئی سبب قرار دے چوں کہ شروع شروع

میں اسے حقیقی علل و اسباب کی خبر نہ تھی لہٰذا اس نے مجبوراً سب کی علت کا نام

خدا رکھ لیا۔ اسے تمام حوادث اور واقعات کا سرچشمہ مان لیا۔ اب جب کہ

بہت سی چیزوں کی علتوں کا پتہ چل گیا ہے تو اس مفروضے کی کوئی جگہ باقی نہیں

رہ گئی ہے۔

جس زمانے میں انسان علم و دانش کے سرچشمہ سے دور تھا، اس نے

ہنوز طبیعی علل و معلومات کے سلسلوں کا انکشاف نہیں کیا تھا تو جب اس

کے سامنے کوئی پیچیدہ چیز آتی تھی جس کی مادی علت سے وہ بے خبر ہوتا تھا تو

وہ فوراً اوہام کے دامن میں پناہ لیتا، اس کے لیے عالم خیال میں کوئی کوئی خدا

تراش لیتا تھا۔ مثلاً وہ دیکھتا کہ آسمان سے بارش کے صاف و شفاف قطرے

گرتے ہیں۔ کہیں کہیں روئی کے گالوں کی طرح برف گرتی ہے، بجلی چمک چمک کر

آنکھوں کو چکاچوند کرتی اور رعد کی گرج دلوں کو دہلاتی ہے۔ لیکن اسے

معلوم نہ تھا کہ پانی برسنے، برف گرنے کی علت یہ ہے کہ سورج جب سمندروں

کی سطح پر تیزی سے چمکتا ہے تو بخارات بلند ہوتے ہیں جب انتہائی ٹھنڈی فضا

میں پہنچ کر جم جاتے اور پھر پانی، اولے اور برف کی شکل میں گرتے اور

برستے ہیں۔ لیکن ایک زمانہ آیا کہ موجودات عالم کے باہمی ربط یکے بعد دیگرے

منکشف ہونے لگے۔ اب وہ غیبی طاقتیں اور خیالی خدا فرما کے پیچھے ہٹ گئے

اور انھوں نے اپنی مسند اقتدار پر مادی قوانین کو بٹھا دیا۔

اس مفروضے کے تراشنے والوں سے یہ پوچھنے کی ضرورت ہے کہ کم

خدا کی طرف متوجہ ہونے کا سبب زلزلے، طوفان اور بارش کی علت معلوم کرنے کی کوشش کیوں قرار دی جائے؟ انسان اور دوسرے موجودات میں جو نظم و ترتیب پائی جاتی ہے اسے خدائے عقیدے کا سرچشمہ کیوں نہ سمجھا جائے ظاہر ہے کہ دوسری بات خداشناسی کا سبب بننے کے لیے زیادہ معقول معلوم ہوتی ہے۔ کیوں کہ ابتدائی زمانے کا انسان کم علم سہی لیکن بے وقوف اور اندھا نہ تھا۔ اس کے پاس آنکھیں بھی تھیں اور کچھ نہ کچھ عقل و شعور بھی تھا۔ اس عالم کائنات کا نظم و ضبط اس کی آنکھوں کے سامنے تھا۔ وہ دیکھ رہا تھا کہ یہاں کوئی چیز بے مقصد نہیں ہے یہ کیوں نہ کہا جائے کہ اس نظام ہستی کے مشاہدے نے اسے خالق کی طرف متوجہ کیا؟ یہی کیوں سمجھا جائے کہ بعض غیر معمولی حوادث اور واقعات کے اسباب کی تلاش اس کے دماغ میں تصور خدا کا باعث بن گئی؟

ہمارے نزدیک خدا کا عقیدہ جہالت نے نہیں علم نے پیدا کیا ہے۔ ابتدائی زمانے کا انسان کتنا ہی جاہل ہو لیکن وہ یہ سمجھتا تھا کہ جس چیز کا کوئی مقصد ہو اور اس کے مطابق اس کی شکل و صورت اور ساخت ہو وہ ہرگز خود بخود وجود میں نہیں آسکتی۔ اس بات کے یقین نے اسے مجبور کیا کہ وہ اس بامقصد اور منظم و مرتب عالم کائنات کا ایک صاحب عقل و شعور خالق تسلیم کرے۔

اس کے علاوہ ان مادہ پرستوں نے عقیدۂ خدا کی جو توضیح کی ہے وہ بالکل غلط ہے۔ ہرگز خداپرستی کے یہ معنی نہیں ہیں کہ تمام غیر معمولی واقعات اور حادثوں کی زمام مادی اسباب کے ہاتھ میں دے دی جائے اور صرف بعض ایسے واقعات کی علت خدا کو قرار دیں جن کی کسی مادی علت کا پتہ نہیں چلا ہے۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ جو طاقت پورے جہان کی علت نہ ہو، صرف بعض واقعات کا سبب ہو اور ان کا سبب بھی مادی علتوں کی طرح ہو۔

صاحب بصیرت خدا پرست کی نظر میں ہرگز خدا ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ درحقیقت وہ اُن کے دوسرے مخلوقات کے مانند [illegible] اہلِ مذہب اس طاقت کو خدا [illegible] جو [illegible] کا سرچشمہ ہے۔ تمام مادّی اسباب و مسببات سے اس کا [illegible] ہے یہ عالم موجودات کا مجموعہ اپنے تمام نیچرل روابط سمیت خدا کے قبضہ میں ہے وہ علّت العلل ہے۔ ہرگز ایسا نہیں ہے کہ وہ صرف بعض واقعات اور حوادث کی نیچرل علت ہو۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جائے کہ خدا پرست انسان کے نزدیک ہر موجود ہونے والی چیز کی مادّی علت ہے۔ اس کی نظر میں یہ عالم مادّہ علل و معلولات کے مجموعہ کا نام ہے۔ وہ کسی ایسے موجود کو خدا نہیں مانتا جو مادّی چیزوں کی قطار میں ہو۔ اس کے باوجود صحیح اور بالبصیرت مذہبی انسان اس عالم مادّہ کے مجموعہ کے لیے، اس عجیب و غریب نظام کی پیدائش کے لیے ان نیچرل علل و معلولات کی تنظیم کے لیے ایک بالاتر غیر مادّی علت کا قائل ہے جس نے علم و ادراک کی رو سے ایک مرتب و منظم منصوبے کے مطابق اس حیرت انگیز نظام کو پیدا کیا ہے۔

مادّہ پرست طبقہ جس چیز کا نام خدا رکھتا ہے اور جس کے تصوّر کو انسان کی جہالت کا نتیجہ قرار دیتا ہے وہ حقیقتاً خدا پرستوں کا خدا نہیں ہے بڑی شرم کی بات ہے کہ کوئی شخص کسی ایسے مسئلے کے متعلق فیصلہ کرے جس میں اپنے مدّمقابل کے مدّعیٰ سے بالکل واقفیت نہ رکھتا ہو۔

اگر خدا پرستی اور مذہب کو مفروضہ قرار دیا جائے تب بھی اُسے ان الفاظ میں بیان کرنا چاہیے کہ خدا پرست طبقہ کا عقیدہ ہے کہ یہ عالم خلقت مادّی اسباب و مسببات کا مجموعہ ہے۔ یہ سب کے سب مادّے کے رنگا رنگ پرتو اور نیچر کی کارگزاریاں ہیں۔ یہ سب ایک صف میں کھڑے ہیں اگر

بلکہ ان تمام ہماری بنائیوں سے بالاتر ایک علۃ العلل کا وجود ہے جس نے
اس عالم مادہ میں یہ حیرت انگیز اور انتہائی دلکش نظام قرار دیا ہے۔ وہ بھی
زنجیرِ علل و معلولات کی صف میں شامل نہیں ہے۔ اُس کی حقیقت اُن
سے بالکل مختلف ہے۔
اس مفروضے کو مانتا بے شمار زنجیرِ علتوں کے اقرار سے مانع نہیں ہے بلکہ
اس حیرت انگیز نظم و ترتیب کو جو اس عالم مادہ کی ہر چیز میں نظر آ رہی ہے ایک
علۃ العلل ثابت کرتا ہے جو درجہ کے لحاظ سے اس عالم مادہ کے ما فوق ہے
جس کے وجود کی حقیقت اُن تمام چیزوں کی حقیقت سے مختلف ہے جو ہمارے
احساس اور مشاہدے کے دائرے میں آتی ہیں کیوں کہ ظاہر ہے کہ گونگا
بہرہ، اندھا، ناسمجھ مادّہ ہرگز نظم و ضبط پیدا نہیں کر سکتا۔
معلوم ہوا کہ علۃ العلل کا نظریہ جو خدا پرست طبقہ کا مدعی ہے وہ نہیں ہے
جو مادہ پرست جماعت اُن کی طرف منسوب کرتی ہے بلکہ کچھ اور ہے۔ مذہب
اور خدا پرستی کے متعلق مادہ پرست طبقہ جو نکتہ چینیاں کرتا ہے اُس کا سبب
یہ ہے کہ وہ خدا پرستوں کے عقائد سے واقف نہیں ہے۔ اُس نے نہ خدا کو
ماننے والے علماء اور فلاسفہ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ہے اور نہ بجائے
خود ان کی فلسفیانہ اور مذہبی کتابوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے بلکہ کچھ بے بنیاد خیالات
کو خدا پرستوں کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ اس کے بعد دل کھول کر ان پر
اعتراض کرنا شروع کر دیا ہے۔ ان تمام نکتہ چینیوں سے پتہ چلتا ہے کہ اُسے
سرے سے خدا پرستوں کے مقصود کا علم ہی نہیں ہے۔ یہ راز ان کی باتوں
سے کھل جاتا ہے۔ ان کا کہنا ہے۔
"کسی سائنس دان کی آزمائش گاہ میں خدا کا نام و نشان نہیں ملتا، کوئی
آزمائش اس قسم کے موجود کو نہیں ثابت کر سکی ہے"!
اسی طرح مادہ پرست طبقہ روح مجرّد کے وجود کی رد کرتے ہوئے کہتا

ہے۔

"وہ کبھی کسی ڈاکٹر کو اپنے آپریشن کے چاقو کے نیچے [illegible] موجود نظر نہیں آیا ہے۔"

اس طرح کے اعتراضات واقعتاً مضحکہ خیز ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ مادیین خدا کو ماننے والوں کا مدعا نہیں سمجھ سکے ہیں۔ کیوں کہ جو چیز آزمائش گاہ ثابت کرے وہ ان کے نزدیک خدا نہیں ہو سکتی۔ تجربہ گاہ کا سروکار مادی موجودات سے ہے۔ اسے صرف ان کے متعلق فیصلہ کرنے کا حق ہے۔ لیکن جو چیز مرتبہ کے لحاظ سے عالم مادہ کے مافوق ہو، جو تجربہ گاہ، تجربہ کنندہ، تجربے میں آنے والی چیز اور خود تجربے کی خالق ہوں ہرگز خود آزمائش کا موضوع نہیں ہو سکتی۔

یوں ہی روح مجرد کے موجود ہونے کا نظریہ چیخ چیخ کر اعلان کر رہا ہے کہ میرے وجود کی حقیقت ان چیزوں سے مختلف ہے جو آپریشن کے چاقو کے نیچے آتی ہیں۔ یہ آپریشن کے آلات اور مادی اساس کی قابلیت نہیں رکھتے کہ میرے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں فیصلہ کر سکیں۔

خدا پرستوں کی طرف جو غلط باتیں منسوب کی گئی ہیں ان کا جواب خود بخود اس وقت ارباب فہم کے سامنے آجائے گا۔ جب ان کے اور مادہ پرستوں کے نظریات ذرا وضاحت کے ساتھ بیان کر دیے جائیں۔ اس کے بعد دونوں مکتبوں کے درمیان جو مشترک نقطے ہیں وہ بھی سامنے آجائیں گے اور جو ہر ایک کے امتیازی نشانات ہیں وہ بھی۔

مشترک نقطے

خدا پرستوں اور منکرین خدا دونوں طبقوں کے نزدیک قانون علت و معلول ہمہ گیر ہے۔ دونوں مانتے ہیں کہ وجود میں آنے والی ہر چیز

کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ سب کو اس بات کا اقرار ہے کہ [illegible]
[illegible] مختلف قسم کی [illegible] اس عالم مادہ
کے دل میں پلا جاتی ہیں۔ تمام ارباب اطباء اعتراف کرتے ہیں کہ ملیریا بخار
خاص طرح کے جراثیم خون میں پہنچنے کے بعد آتا ہے۔ اس کا کسی جن، پری اور
فرشتے بلکہ بلا واسطہ خدا سے بھی تعلق نہیں ہے۔

بارش ہونے اور برف گرنے کا سبب یہ ہے کہ دریاؤں اور سمندروں سے
بخارات بلند ہو کر فضاؤں میں بادل کی شکل میں چھا جاتے ہیں، پھر مخصوص فضائی
اسباب کے ماتحت برف کے گالوں اور بارش کے قطروں کی صورت میں
زمین کی طرف پلٹتے ہیں۔

مادہ پرست اور خدا پرست دونوں اس کے معترف ہیں کہ سورج کے
گرد کرۂ زمین کے چکر لگانے اور محور ارض کے نصف النہار کے کج ہونے کی وجہ سے دن
رات اور چاروں فصلیں وجود میں آتی ہیں۔ دونوں مکتبوں کے مؤسس
اقرار کرتے ہیں کہ قوت جاذبہ اور مرکز سے فرار کی طاقت کرۂ زمین اور تمام
دوسرے کُروں کو فضا میں لٹکائے ہوئے ہے۔ اگر یہ دو قوتیں نہ ہوتیں تو
عالم تہس نہس ہو جاتا۔

دونوں طرف کے لوگوں کا عقیدہ ہے کہ انسان اور حیوان میں مشترک
حیاتی مادے کا نام "PROTOPLASM" ہے یہی اسباب و عوامل کے
ماتحت نشو و نما پاتا اور کسی جاندار کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

درخت اور ہر قسم کی گھانس داخلی اور خارجی اسباب کی بناء پر پھلتی
پھولتی اور مخصوص مواد غذائی زمین سے حاصل کرتی ہیں۔

کوئی تعلیم یافتہ شخص خواہ وہ الہٰی ہو اور خواہ مادی اس کا منکر نہیں ہے
کہ کسی درخت میں پھل آنا "تلقیح" پر موقوف ہے۔ خود تلقیح اور نر و مادہ
کے دانوں کی آمیزش بھی کچھ اسباب کی محتاج ہے۔ یہ اسباب اس عالم مادہ

میں موجود ہیں۔ [illegible]

ہوائیں چلنا، طوفان اور زلزلے کے شدید [illegible]
اور دوسری چیزوں کے معدنوں کا پیدا ہونا، دریا اور سمندر [illegible]
پیدا ہونا، فضاؤں کی گرمی اور سردی۔ مختصر یہ کہ تمام نیچرل مظاہرات ایٹم سے
لے کر کہکشاں تک سب کے سب مادی اسباب کا نتیجہ اور عمل طبیعی کا اثر
ہیں یہ کہیں اور نہیں اسی عالم وجود کے سینہ میں پائے جاتے ہیں۔

خدا پرستوں پر یہ بہت بڑی تہمت ہے کہ کوئی یہ کہے کہ اس دنیا میں
جو بھی حوادث اور واقعات وجود میں آئے ہیں۔ انہیں خدا کا عمل جانتے
ہیں۔ ان کے لیے کسی نیچرل علت کے قائل نہیں۔

آپ قدیم یونان کے فلاسفہ کی کتابوں اور فلاسفۂ اسلام کے علمی نتائج کی
تحقیق کیجیے۔ انھوں نے اکثر فلسفۂ الٰہی کو نیچرل سائنس کے ساتھ یکجا مدون
کیا ہے۔ وہ عام طور سے اپنی کتاب کا ایک حصہ فلسفۂ الٰہی سے اور دوسرا حصہ
طبیعی اسرار و رموز کے بیان سے مخصوص قرار دیا کرتے تھے۔

بوعلی سینا، فارابی، نصیر الدین طوسی اور دوسرے مسلمان فلاسفہ
کی کتابیں اب بھی علمی مدارس میں پڑھائی جاتی ہیں۔ ان کے دو حصے ہیں، ایک
علوم طبیعی ہیں اور دوسرا مابعد الطبیعات امور سے متعلق۔ وہ اپنے شاگردوں
کی ذہنی طاقت اور سوچنے کی قوت بڑھانے کی خاطر پہلے نیچرل سائنس اور ریاضیات
کی تدریس کرتے۔ جب ان کی سطح فکر نسبتاً بلند ہو جاتی تھی تو مباحث الٰہیہ
پڑھانا شروع کیا کرتے تھے۔

خدا پرستی اور مادّہ پرستی کی جدائی

دونوں مکتبوں کے اتحاد و اشتراک کے نقطے سامنے آجانے کے بعد
اب یہ بھی معلوم ہو جانا چاہیے کہ ان دونوں گروہوں کو ایک دوسرے

سے الگ کرنے والے [illegible]

مادّیین کہتے ہیں کہ مختلف موجودات کے اجزاء اور ذرات کے مجموعے کا عمل شروع ہوتا ہے کہ یہ موجودہ عالم ایک عظیم اور ہولناک انفجار کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد یہ عالم آتشیں مختلف ذرات کی شکل میں منتشر ہو کر محدود فضاؤں میں سرگرداں تھے۔ فعل و انفعال کا طویل سلسلہ طے کرنے کے بعد انہی ذرات نے موجوداتِ عالم کی شکل اختیار کر لی جن میں سے ایک ہمارا نظامِ شمسی ہے۔

خداپرست کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ تمام موجودات کی بنیاد عالمِ مادّہ کے بے شمار ذرات ہیں لیکن فعل و انفعال کی پے در پے غیر منظم حرکتیں، غیر مرتب انفجار بغیر کسی عظیم طاقت کے دخل کے جو صاحبِ عقل و شعور ہو ہرگز ایک منظم اور مرتب دنیا وجود میں نہیں لا سکتے۔ ایسی دنیا جس کے در و دیوار سے نظم و ضبط ٹپک رہا ہے جس کے چپّے چپّے کا اعلان ہے کہ اس میں کسی غیر محدود عقل و شعور کا ہاتھ ہے۔

یہ نظریہ کہ موجودہ عالم اور اس کا حیرت انگیز نظم و ترتیب ایک ابتدائی عظیم انفجار کا نتیجہ ہے ایسا ہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ فولاد کی کان خود بخود پھٹ گئی۔ اس کے نتیجہ میں لاکھوں پیچ اور ڈھیریاں بن گئیں، مختلف قد و قامت کے ہزاروں تختے وجود میں آ گئے، سیکڑوں چمنیاں نظر آنے لگیں، طرح طرح کے صدہا اوزار تیار ہو گئے، رینیاں، بسولے، ہتھوڑیاں بن گئیں دیکھتے ہی دیکھتے بیسیوں مشینیں وجود میں آ گئیں اور اُن سے بن بن کر مختلف وضع و قطع کی چیزیں سامنے آنے لگیں۔

حضورِ والا کسی معدن کے پھٹ جانے سے ایسا ہو سکتا ہے کہ دھات کے مختلف قد و قامت اور شکل و صورت کے ٹکڑے اِدھر اُدھر بکھر جائیں لیکن اُن میں کسی قسم کا نظم و ضبط پیدا نہیں ہو سکتا۔

مادّیین کہتے ہیں کہ کرۂ زمین اور دوسرے سیارات جو سورج کے

گرد گھومتے ہیں ایک دن سب کے سب [illegible]
دوسرے سے چپکے ہوئے تھے پھر ہر ایک کر [illegible]
پھر سیارات مختلف [illegible] کی صورت میں [illegible]
ٹھنڈا نے ان کے شعلوں کو بجھا دیا، آن کی گیس ختم کر دی۔ اب ہر ایک ایک
سیارہ بنا ہوا ہے۔ ان میں سے بعض کے کئی کئی چاند بھی ہیں۔

خدا پرست کہتا ہے کہ ہم مذکورہ باتوں کے مخالف نہیں ہیں لیکن
جب تک ایک صاحب قدامت ذات کا طاقت ور ہاتھ نہ ہو جس کا
علم و شعور، طاقت و توانائی، دانش و بصیرت کا درجہ بہت بلند ہو جو
قدرت و حکمت اور مدبرانہ انداز سے ان سیارات کو ایک دوسرے
سے جدا کرے اور انھیں قوت جاذبہ اور قوت دافعہ کا مالک بنائے۔
انھیں اس طرح منظم کرے کہ کوئی سیارہ نہ مرکز کی طرف جذب ہو اور
نہ اس سے بھاگ کر تباہ ہو جائے اس وقت تک ہرگز اس کا امکان
نہیں ہے کہ جہاں آفرینش میں ایسا حیرت انگیز نظام پیدا ہو سکے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ اس نظام شمسی کا یہ نظم و ضبط اتفاقات کی پیدا
وار ہے یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی شخص دعویٰ کرے کہ روس اور امریکہ کے صنعتی
کارخانے اُن زلزلوں کا نتیجہ ہیں جو وہاں کے بعض ایسے حصوں میں آئے
جہاں مختلف قسم کی دھاتوں کے معدن تھے یا کوئی بزرگ یہ فرمائیں کہ انہی
زلزلوں کی وجہ سے خود بخود لوہے کے ٹکڑے، سریے، گاڈر، پیچ،
ڈھبریاں، طرح طرح کے اوزار، مشینیں، آزمائش گاہیں ان معدنوں کے
کچے مادّے سے بن گئی ہیں، اس طرح یہ عظیم کارخانے وجود میں آگئے ہیں۔
اگر یہ مفروضہ صحیح تسلیم کرنے کے قابل ہے تو مادہ پرستوں کی بات بھی مانی
جا سکتی ہے۔

مادہ پرست طبقہ کا خیال ہے کہ یہ حیوانات اور نباتات میں جو تنوع

اور اختلاف نظر آتا ہے وہ لا منتہا ل کی بات ہے ورنہ تمام جانداروں کی
صل ایک عدد جانور اور تمام پودوں اور پیڑوں کا سرچشمہ ایک مخصوص
لماس ہے، پھر تغیر و تبدل کی کارستانیوں نے ہزاروں طرح کے پیڑ اور
بیدا کر دیے ہیں۔ ایسا لاکھوں برس گزرنے کے بعد آہستہ آہستہ ہوا ہے۔
خدا پرست گروہ کا کہنا ہے کہ آپ نے جو کچھ تکامل اور ارتقاءِ انواع
کے متعلق بیان کیا وہ ایک علمی مفروضہ ہے جسے سائنس دانوں نے ایجاد کیا
ہے لیکن خود انھیں اقرار ہے کہ اِس میں گنجلک اور مبہم نقطے بہت سے
ہیں۔ اگر واقعاً یقینی دلیلوں سے یہ مفروضہ ثابت ہو جائے تو نہ اِس سے
خدا پرستوں کو نقصان پہنچتا ہے اور نہ مادّہ پرستوں کو۔ دونوں کے لیے
یہ یکساں حیثیت رکھتا ہے، نہ اس سے مادّیت کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے
اور نہ تمام نوعوں کے مستقل ہونے سے خدا پرستی کے نظریہ کا درست
ہونا۔ بلکہ حسنِ اتفاق سے اس مفروضے کے مؤسس خدا پرست تھے۔
تو کوئی بات نہیں ہوئی کہ آپ ہم ہی سے کوئی مفروضہ لیں اور پھر ہم
ہی کو واپس کریں لیکن دنیا میں یہ ڈھنڈورا پیٹیں کہ خدا پرست
ہی حقائق کے مخالف ہوتے ہیں۔
ہاں مادّہ پرست مفکرین کو اس بات پر ضرور غور کرنا چاہیے کہ یہ
تبدل و تغیر، یہ ارتقاء و تکامل ایک صاحب عقل و شعور ہستی کی نگرانی
میں انجام پانا چاہیے یا نہیں؟ حضور یہ تبدل الانواع جو ہزاروں برس انجام
پاتا رہا ایک خاص نظم و ضبط کو بتاتا ہے جو اس نوع میں کہ جو اصل تھی
اور اس نوع میں کہ جو فرع تھی موجود رہا کوئی مدبر و منتظم ذات ہونا چاہیے
اور ان انواع کو علت و معلول کی زنجیر میں پروئے۔ یہ ایک نوع کا دوسری
نوع سے رشتہ قرار دینا ایسا منظم، صحیح اور نتیجہ خیز تھا جس نے ناقص
موجود کو کامل تر کی شکل میں تبدیل کر دیا۔ اس طرح انواع موجودات

کے ارتقاء اور تکامل کا سفر دفعتہً یہ صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اصول انتخاب طبعی سے
نہیں ٹکراتا بلکہ اس سے پتہ چلتا کہ امور عالم کی رَو ایک منضبط اور
مقررہ نظام کے ماتحت ہے۔ یہ شاید اس بات کی بہترین دلیل ہو سکتی
ہے کہ یہ عالم ہست و بود درہم برہم نہیں بلکہ منظم اور مرتب ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی

شخصیت اور تجدیدی کارنامے

مولوی شمس تبریز خاں

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے جسے تمام بڑے محدثین نے صحیح قرار دیا ہے کہ ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علی راس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا (اللہ تعالیٰ اس امت کے لیے ہر صدی میں کچھ ایسے افراد بھیجے گا جو اس کے دین کی تجدید کریں گے۔

یہ نبویؐ پیشگوئی تاریخ اسلام کے ہر دور میں پوری ہوتی رہی اور اسلام اور مسلمانوں کی ہر مشکل اور آڑے وقت میں مردان کار آتے رہے اور دین و ملت کی تجدیدی خدمت انجام دیتے رہے اللہ تعالیٰ کی مشیت و رحمت نے ہندوستان کو بھی ایسے مجددین محروم نہیں رکھا۔ چنانچہ اسلام کے اس غربت کدے سے بھی احیاء دین و ملت کا وہ سروسامان ہوا کہ عقل حیران رہ گئی۔ حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ حضرت نظام الدین اولیاءؒ، شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ امام ربانی حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ان کے خانوادے سلسلے اور شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ کی تجدیدی و اصلاحی خدمات کے تذکرہ کے بغیر تاریخ اسلام نامکمل رہ جاتی ہے اور پھر بارھویں صدی ہجری میں وہ مجدد

اعظم دین وملت کا پشتیبان بن کر سامنے آتا ہے جس کا نام [illegible] اللہ ہے۔
اور جس کے عظیم الشان کارناموں کے آگے بہت سے اگلے کارنامے [illegible] پڑ جاتے ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ کو ہم صحیح معنوں میں جامع المجدّدین کہہ سکتے ہیں۔ انھوں نے دین کے کسی ایک رخ اور حیات ملی کے کسی ایک پہلو کی اصلاح کو مدنظر نہیں رکھا بلکہ ان کی ہمہ گیر شخصیت نے ہمہ جہتی تجدید کا بیڑا اٹھایا اور ایک زوال آمادہ قوم میں اپنی مسیحا نفسی سے ایک نئی روح اور تازہ ولولہ پیدا کر دیا۔ انھوں نے بیک وقت شیخ ابوالحسن اشعریؒ، حضرت حسن بصریؒ، اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرح اصلاح عقائد کا کام بھی سنبھالا، ابن حزم و ابن جوزی، علامہ ابن [illegible] و امام سیوطی کی طرح بلند پایہ اور متنوع علمی کام بھی انجام دیئے۔ رازی و غزالی، شیخ الاسلام ابن عبدالسلام اور علامہ شاطبی کی طرح دین کے اسرار و حِکم بھی بیان کئے، شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیم، حضرت مجدد صاحب اور شیخ محمد بن عبدالوہابؒ کی مانند رد بدعت اور احیائے سنت کے عظیم کارنامے بھی انجام دیئے آپ کی شخصیت میں عرفان و تصوف کا سوز و گداز بھی ہے اور دانش و فلسفہ کی بلندیٔ پرواز بھی، کتاب و سنت کے ایک مخلص داعی کی حکمت و موعظت بھی ہے اور ایک مصلح اور ماہر نفسیات کی فہم و فراست بھی ان کے یہاں اسلام کی عظیم ثقافتی میراث بھی ہے اور اپنے عہد کے اقتصادی و سیاسی تجربات بھی، وہ تفسیر و حدیث فقہ و کلام اور تصوف کی روایات کے حامل بھی ہیں اور ان سب میں اپنا ایک منفرد نقطۂ نظر بھی رکھتے ہیں وہ روایت سے بغاوت نہیں سکھاتے بلکہ روایت کی درایت اور [illegible] سیاق و سباق پر زور دیتے ہیں۔ انھوں نے ایک پرآشوب دور میں خیر القرون کی بازیافت کی اور بیابان ہند میں قندیل رہبانی بلکہ نور [illegible]

---

(۱) ابوداؤد۔ اسی مفہوم کی دوسری حدیث بیہقی میں ہے کہ یحمل هذا الدين من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين

[illegible] ہر حرف

چراغاں ہوگیا ہے

یکے چو اعتبار دین بود ہر کہ از پرتو آں ہر کجا سامی نگری انجمنے ساختہ اند

اہلِ نظر کی نظر میں :- شاہ صاحب کے ایک بلند پایہ معاصر مرزا مظہر جانِ جاناں آپ کے بارے میں فرماتے ہیں :-

مثل ایشاں در محققانِ صوفیہ کہ جامع اند در علم ظاہر و باطن و علم نو بیان کردہ اند چند کس گزشتہ باشند (۲)

محققین صوفیہ میں جو ظاہر و باطن کے جامع اور نئے علوم و معارف کے حامل تھے ان جیسے چند ہی گزرے ہوں گے ۔

شاہ غلام علی صاحبؒ "مقاماتِ مظہری" میں حضرت مرزا صاحبؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ :

"شاہ صاحبؒ نے ایک نیا راستہ نکالا ہے اور تحقیقِ اسرار و معارف اور گہرے علوم کے سلسلے میں ان کا ایک خاص طریقہ ہے" (۳) حضرت شاہ عبدالعزیز آپ کو اللہ کی نشانی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ کہتے تھے ۔ آپ شاہ صاحبؒ کے محبوب و محب شیخ محمد عاشق پھلتیؒ الخیر الکثیر کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ "آپ کے علوم و اسرار درحقیقت آنحضرتؐ کے علوم و اسرار ہیں" (۴)

سید نعمان خیر الدین آلوسی زادہ انہیں حکیم عصر و زعیم دہر، شیخ اجل اور مسندِ وقت کے القاب سے یاد کرتے ہیں (۵)

شاہ صاحبؒ کے استاذ شیخ ابو طاہر کردی نے ان کی سند میں لکھا کہ

انہ کان یسند عنی اللفظ وکنت اصحح منہ المعنی

وہ مجھ سے الفاظ کی سند لیتے اور میں ان سے معنی کی تحقیق کرتا تھا ۔

---

(۲) کلماتِ طیبات ۴۴ (۳) نزہۃ الخواطر ۶/ ۴۰۵ (۴) مقدمۃ الخیر الکثیر ۱۵ (۵) جلاء العینین ۴۸ (قاہرہ، ۱۹۶۱ء) (۶) الیانع الجنی: مولانا محسن بہاری

شیخ شرف الدین [illegible] ... [illegible]
کتاب وسنت اور کلمات مشائخ سے کھیل رہے تھے اور اپنی طرح [illegible]
گمراہ کر رہے تھے حتیٰ کہ یہ زمانہ جاہلیت کے مشابہ ہوگیا تھا تب اللہ کا یہ فیصلہ
ہوا کہ علوم نبوت و ولایت اور تمام علوم کی صحیح تنظیم ہو اور ایسے قواعد سامنے
آئیں جن سے علوم نبوت اور دیگر علوم میں امتیاز ہو جائے اس وقت شاہ صاحبؒ
کا ظہور ہوا" (۷) حضرت مولانا اسمٰعیل شہید اپنی کتاب 'عبقات' میں شاہ صاحب
کو افضل المحققین، اعتصام الحکماء، امام العرفاء، اعلمہم باللہ جیسے القاب
سے یاد کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ شاہ صاحب کے ایسے فوائد و تحقیقات سے فائدہ
اٹھایا جو انھیں شیخ اکبرؒ اور حضرت مجدد الف ثانیؒ کے یہاں کبھی نہیں ملے" (۸)
استاذ العلماء مفتی عنایت احمد کاکوری کہتے ہیں، شاہ صاحب ایک شجر
طوبیٰ ہیں جس کا سایہ ہر مسلمان گھرانے پر ہے، (۹) نواب صدیق حسن خاں
کہتے ہیں' ہندوستان اور اہل ہندوستان جب تک ہیں ان پر شاہ صاحبؒ
کے گھرانے کا شکر واجب ہے، (۱۰) دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ حدیث و تفسیر، فقہ
اصول اس گھرانے کی چیز لگنے تھے، (۱۱) ایک اور جگہ تحریر کرتے ہیں کہ انصاف
یہ ہے کہ اگر آپ صدر اول میں ہوتے تو امام الائمہ اور تاج المجتہدین کہلاتے
آپ کی کئی کتابیں عدیم النظیر اور بے مثل ہیں، (۱۲) مولانا عبدالحی فرنگی محلیؒ
کا کہنا تھا کہ 'ازالۃ الخفا' جیسی کوئی کتاب پورے اسلامی لٹریچر میں نہیں (۱۳)
مولانا شبلی نعمانی نے لکھا ہے" ابن تیمیہ اور ابن رشد کے بعد بلکہ خود انہی
کے زمانہ میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا تھا اس کے لحاظ سے یہ امید

---

(۷) نزہۃ الخواطر ۶/ ۱۰۴ (۸) عبقات
۲، ۳ (کراچی ۱۹۶۰ء) (۹) نزہۃ ۶/ ۴۰۷ (۱۰) الحطۃ بحوالہ سابق (۱۱)
ابجد العلوم بحوالہ سابق (۱۲) اتحاف النبلاء ۴۳۰ (کانپور ۱۲۸۹) (۱۳) الفرقان ولی اللہ
نمبر ۴۰۷ —

نہ تھی جو ہر لحاظ سے صاحب دل و دماغ پیدا ہوگا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکھانا تھا کہ آخر زمانہ میں شاہ ولی اللہ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالی، رازی، ابن رشد کے کارنامے ماند پڑ گئے" (۱۴)

مولانا عبدالحی حسنیؒ نے شاہ صاحب کو ان الفاظ میں یاد کیا ہے الامام الہمام حجۃ اللہ بین الانام، امام الائمہ قدوۃ الامۃ علامۃ العلماء وارث الانبیاء آخر المجتہدین اوحد علماء الدین، زعیم المتضلعین بحمل اعباء الشرع المتین محی السنۃ ومن عظمت بہ للہ علینا المنۃ شیخ الاسلام قطب الدین احمد ولی اللہ۔

پھر حجۃ اللہ اور ازالۃ الخفاء کو بے مثل کتابوں میں شمار کیا ہے۔ شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ فرماتے ہیں:

"امام الامۃ حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہٗ کی مقدس ہستی ان ممتاز ہستیوں میں سے ہے جن کے وجود باوجود سے اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ کو دیگر امم پر شرف امتیاز بخشا ہے.... آقائے نامدار حضرت خاتم النبیینؐ سے ایسی نسبت رکھنے والے اشخاص جیسی کہ آفتاب سے آئینہ کو ہے ملت مرحومہ میں بہت کم نظر آتے ہیں یہ مقدس ہستی منظور نظر الٰہی، مخلصین عباد اور مجددین امت میں خصوصی شان رکھنے والی تھی" (۱۶)

انگریز اہل قلم اسمتھ لکھتا ہے "شاہ صاحب کا طبعی رجحان، صوفی رنگ لئے ہوئے پاک اور خالص اسلام کی طرف تھا، اس مصلح نے اپنے زمانہ کے صوفیہ کے فاسد اعمال پر نکیر کی اور ان کے گمراہ کن خیالات اور اس دینی مداہنت پر بھی گرفت کی جس نے مذہبی طور پر ایک زوال آمادہ سماج سے سمجھوتہ کر لیا تھا اس کے باوجود وہ خود ایک صوفی صافی تھے، ایک مفکر کی حیثیت سے بھی ان کی اہمیت کچھ کم نہیں، انہوں نے اسلام کی ایسی تفسیر کی ہے جو تصوف اور سنت کو جمع کر سکتی ہے اس لئے ان کی اسلام کی ترجمانی

(۱۴) علم الکلام (۱۵) نزہۃ ۶/ ۴۰۹ (۱۶) الفرقان ولی اللہ نمبر ۳۰ (۱۹۴۱ء)

ابن عبد الوہاب سے ... [illegible] ... اور معتدل ... [illegible]
کہ تمام فقہی مذہب کے گلے مل جائیں اور ایک نئی شکل میں [illegible]

سیاسی اور سماجی پس منظر

حضرت شاہ صاحبؒ کی شخصیت اور کارناموں کا ان کے زمانے اور ماحول سے کوئی جوڑ نظر نہیں آتا، عموماً ایسے لوگ امن و امان کے ماحول میں پیدا ہوتے ہیں لیکن شاہ صاحب کو ایسے سیاسی اور سماجی ماحول سے سابقہ تھا جو کسی طرح ان کے مددگار نہیں تھے خدا کی قدرت ہی کہی جا سکتی ہے کہ ایسے پُر آشوب اور قیامت خیز عہد میں ایسا انقلاب انگیز شخص پیدا ہوتا ہے اور ایسا مربوط اور منظم فلسفۂ حیات پیش کر دیتا ہے جس سے امن عالم اور فلاح انسانیت کے راستے کھل سکتے ہیں۔ اسٹاڈرڈ (LOTHROP STODDARD) اس زمانہ کے متعلق لکھتا ہے:

"اٹھارھویں صدی میں عالم اسلام زوال و انحطاط کے آخری نقطہ تک پہنچ چکا تھا، اس کے ہر حصے پر جہالت کی تاریکی مسلّط تھی، اخلاقی گراوٹ عام ہو گئی تھی عربی تہذیب کے تمام اثرات ختم ہو چکے تھے اور پوری اُمت اسلامیہ لہو و لعب میں غرق تھی اس میں خاص و عام سبھی مبتلا تھے حکومت کی سرپرستی نہ ہونے کے سبب سے علم کے ٹمٹماتے چراغ بھی بجھ چلے تھے۔ اسلامی حکومتیں اندرونی انتشار اور بیرونی حملوں کا شکار تھیں۔۔۔ مسلمان اس قدر بدل چکے تھے کہ اگر پیغمبر تشریف لاتے تو ان مسلمانوں پر انھیں مرتد و مشرک سمجھ کر لعنت بھیجتے،،(۱۸)

ہندوستان کی صورت حال تو اس سے بھی بدتر تھی اور انحطاط و تنزل نے دین و ملّت دونوں کو اپنی پوری گرفت میں لے لیا تھا ایک

(۱۷) [illegible] ۱۹۵۷ء)

(۱۸) حاضر العالم الاسلامی: امیر شکیب ارسلان ۱/۶۰ - ۲۵۹

مسلمان مورخین اور اہل قلم کا بیان ہے کہ ادھر سلطنت مغلیہ دم توڑ رہی تھی نئی نئی قوتیں ابھر کر سیاسی فضا کو مکدر کر رہی تھیں اور ایسا محسوس ہوتا تھا کہ مسلمانوں کی سیاست اور سماج کی ساری بنیادیں ہمیشہ کے لیئے ہل جائیں گی " (۱۹)

شاہ صاحب نے دس بادشاہوں کا زمانہ دیکھا جس میں کسی کو استحکام نہیں حاصل ہو سکا کبھی سکھوں نے سر اٹھایا کبھی جاٹوں اور مرہٹوں نے دوسرے صوبوں کے ساتھ دہلی میں بھی قتل و غارت گری کا بازار گرم کیا۔ اور کبھی شامت اعمال نے نادر کی صورت اختیار کی، نادر شاہی حملے سلطنت مغلیہ کی جڑیں ہلا دیں اور لوگ زندگی سے عاجز آگئے حضرت شاہ عبدالعزیز فرماتے تھے کہ لوگوں نے جوہر کی رسم ادا کر کے خودکشی کے ارادے کر لیئے تھے لیکن حضرت شاہ ولی اللہ نے واقعات کربلا کی مثال سے ان کی ڈھارس بندھائی ۔ (۲۰)

خود شاہ صاحب کا بیان ہے کہ شہر کی ابتری کا یہ حال ہے کہ ہر روز ایک تازہ فتنہ اٹھتا اور لوگوں کے دلوں میں ایک نیا خوف پیدا ہوتا ہے ، (۲۱)

حضرت مرزا جان جاناںؒ تحریر فرماتے ہیں کہ "از تشویشات ہر روزہ دہلی تنگ آمدہ ام" (۲۲) دوسرے مکتوب میں لکھتے ہیں "از ہر طرف فتنہ قصد دہلی می کنند" (۲۳) مرہٹہ گردی کی تباہ کاریوں کے بارے میں غلام حسین طباطبائی لکھتے ہیں :

" مرہٹے جہاں بھی آبادی پاتے ہیں اسے لوٹ پھونک کر مٹی میں ملا دیتے ہیں" (۲۴) ۔ اس کے علاوہ سلطنت مغلیہ اندرونی طور پر سخت

---

(۱۹) تاریخ مشائخ چشت: خلیق احمد نظامی ۳۱۰ (دہلی ۱۹۵۳ء) (۲۰) ملفوظات عزیزی (۲۱) شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات ۷۷ (۲۲) کلمات طیبات ۲۶ (۲۳) ایضاً ۵۳ (۲۴) سیر المتاخرین ۲/ ۴۷۵

کشمکش اور اختلافات کا شکار تھی اور ایرانی و تورانی امراء کی ... نے پوری سلطنت کو کمزور کر دیا تھا ایک مؤرخ لکھتا ہے کہ:

"آخری دور مغلیہ کی تاریخ انہی دو گروہوں کے جنگ و جدال کی تاریخ

عبقری اور ربانی شخصیت

ایسے تاریک ماحول میں اسلام کا در تاباں طلوع ہوتا ہے جس سے عالم اب بھی گرمی و روشنی حاصل کر رہا ہے، مایوسی اور بیکسی کے اس دھند میں شاہ صاحب ایمان و یقین اور امید و حوصلہ کی کرن بن کر ابھرتے ہیں حالات و حوادث کے آگے سینہ سپر ہو جاتے ہیں۔ وہ دین و ملت کے محاذ پر لڑتے ہیں اور سیاسی شکست کو علمی و ثقافتی فتح میں بدل دینے کی کامیاب کوشش کرتے ہیں ان عظیم اور طاقت شخصیت اور لافانی کا ناموں کے پیچھے ہمیں تائید الٰہی اور امداد غیبی نظر آتی ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے گہری ظاہری و باطنی نسبت و تعلق معلوم ہوتا ہے۔ خو ان کے یہ بیانات ان کی شخصیت کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں وہ فرماتے

"از فروع قطبیت ارشادیہ ضبط طریقہ است کہ ترجمان لسانِ فیض ... بحسب باطن دریں زمانہ فائض شدہ است بیان نمودہ و امید آنست کہ خدا خواستہ است بر دست وے زمانہ تازہ شود" (۲۶)

قطب ارشاد کا ایک کام تنظیم طریقت بھی ہے جس پر باطنی طور پر یہ بندہ فائض ہے اور امید ہے کہ اگر خدا نے چاہا تو اس کے ہاتھوں سے زمانہ ایک نئی شکل اختیار کرے گا۔

مکہ مکرمہ میں آپ نے یہ رویائے صادقہ دیکھا تھا کہ رسول اکرم صلعم فرما رہے ہیں کہ:

ان مراد الحق فیک ان یجمع شملا من شمل الامۃ المرحومۃ بک

(۲۵) زوال سلطنت مغلیہ: جادو ناتھ سرکار بحوالہ تاریخ مشائخ چشت ۲۱۲
(۲۶) تفہیمات الٰہیہ ۱/ ۴۴ (۲۷) فیوض الحرمین ۶۲

اللہ تعالیٰ کا تمہارے بارے میں فیصلہ ہے کہ وہ تمہارے ذریعے امت مسلمہ کے ایک حصے کی شیرازہ بندی کرے گا۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

"در سرم دادند کہ ایں حقیقت بردم برساں کہ امروز وقت وقتِ نست و زماں، زمانِ تو۔ وائے برکسے کہ زیر لوائے تو نباشد" (۲۸)

میرے دل میں یہ ڈالا گیا کہ لوگوں کو یہ بتادو کہ آج تمہارا وقت اور تمہارا ہی زمانہ ہے اور افسوس اس پر جو تمہارے جھنڈے تلے نہ ہو۔

اسی کتاب میں فرماتے ہیں: اللہ کا مجھ پر احسان ہے کہ اس نے مجھے اس زمانے کا متکلم وحکیم اور اس نسل کا قائد ورہنما بنایا ہے۔ (۲۹)

مکہ معظمہ ہی میں آپ کو یہ بشارت ہوئی تھی کہ ر أیتنی فی المنام قائم الزمان اعنی بذلک ان اللہ اذا اراد شیئاً من نظام الخیر جعلنی کالجارحۃ لاتمام مرادہ (۳۰)

میں نے خواب میں اپنے آپ کو قائم الزماں دیکھا جس کا مطلب یہ ہے اللہ تعالیٰ جب کوئی بہتر نظام لانا چاہے گا تو اس کے لیے مجھے ذمہ دار بنائے گا۔ اپنی عالی ہمتی اور الوالعزمی کی طرف آپ نے اس طرح اشارہ کیا ہے: فلو فرض ان یکون ھٰذا الرّجل فی زمان وا قتضیت الاسباب ان یکون اصلاح الناس با قامۃ الحروب ونفث فی قلبہ اصلاحھم تعام ھٰذا الرّجل اتم قیام وکان اماماً فی الحرب لا یعاس بالرستم والاسفند یار مثل الرستم والأسفندیار وغیرھما طفیلیون علیہ مستمدون منہ مقتدون بہ (۳۱)

---

(۲۸) تفہیمات (۲۹) ایضاً (۳۰) فیوض الحرمین (۳۱) تفہیمات ۲۱۱/۱

(اگر کبھی ایسی صورت پیش آئے اور اسباب کا تقاضا ہو کہ بدعتیوں کی اصلاح جنگ کے ذریعہ ہو اور یہ بات اس بندہ کے دل میں آجائے تو جنگ سے اچھی طرح عہدہ برآ ہوگا اور ایسا بہترین جنگی قائد ہوگا کہ رستم و اسفندیار بھی مات کھا جائیں گے، بلکہ وہ اس کے طفیلی، اس کے حاشیہ بردار اور پیرو ہوں گے)

شاہ صاحبؒ کو یہ مقام صرف غیبی طور پر ہی نہیں ملا تھا بلکہ بچپن سے ہم انھیں ایک پیہم روحانی و علمی ریاض اور جہد مسلسل میں منہمک پاتے ہیں انھوں نے اپنے بچپن کے بارے میں لکھا ہے کہ آدھی رات سے بھی زیادہ وقت مطالعہ میں گزرتا تھا کہ شاہ عبدالرحیم صاحبؒ ناراض ہونے لگتے اور اس میں اس قدر انہماک ہوتا کہ چراغ سے دستار اور سر کے بال جل جاتے اور انھیں خبر نہ ہوتی (۳۲) حضرت شاہ عبدالعزیز معمولات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اشراق کے بعد سے دوپہر تک درس و تحریر میں اس طرح منہمک رہتے کہ نہ پہلو بدلتے تھے نہ بدن کھجاتے اور نہ تھوکتے تھے، (۳۳)

سیاسی و سماجی اصلاحات اور بصیرت

شاہ صاحب کو صرف علمی و فنی بصیرت ہی حاصل نہ تھی بلکہ عملی سیاسیات میں بھی ان کی نگاہ بہت دوربین اور ذہن بہت دوررس تھا چنانچہ ہم ان کی تحریروں میں آنے والے عہد کا نقشہ بھی پاتے ہیں۔ چنانچہ مرہٹوں کی کمزوری کا آپ نے بہت پہلے اندازہ لگا لیا تھا، انھوں نے نجیب الدولہ کو متعدد خطوط میں لکھا کہ مرہٹوں کے مقابلے کی تیاری کریں ان کی شکست کا غیبی فیصلہ ہو چکا ہے اسی سلسلہ میں بائندہ خاں روہیلہ اور خانزماں خاں کے نام بھی خطوط لکھے گئے

---

(۳۲) انفاس العارفین (۳۳) ملفوظات عزیزی ۳۴

تھے (۳۴) حافظ رحمت خان بھی اُن سے خاص تعلق رکھتے تھے اور ان کے مدرسہ کے لیے امداد دیتے رہتے تھے نواب نجیب الدّولہ تو ان کے خاص آدمی تھے جن کے ذریعے انھوں نے احمد شاہ ابدالی کو دعوت جہاد دی، انھوں نے طریقۂ ولی اللہی پر تعلیم کے ایک مدرسہ بھی قائم کیا تھا (۳۵) نجیب الدّولہ کو راس المجاہدین، اور رئیس الغزاۃ، کے القاب سے یاد کرتے ہیں، اس کے علاوہ شاہ صاحب نے نواب آصف جاہ کو بھی سیاسی خطوط لکھے. احمد شاہ ابدالی کو جو تفصیلی خط لکھا ہے وہ ان کی سیاسی بصیرت کا آئینہ ہے۔ انھوں نے اپنے عہد کے بادشاہوں کے نام دس نکات پر مشتمل ایک اصلاحی بیان جاری کیا جس کے آخیر میں لکھا کہ بادشاہ اسلام اور امرائے عظام ناجائز عیش و عشرت میں مشغول نہ ہوں، گذشتہ گناہوں سے سچّے دل سے توبہ کریں اور آئندہ گناہوں سے بچتے رہیں، سردست اگر ان دس کلمات پر عمل کریں گے تو مجھے امید ہے کہ بقائے سلطنت تائید غیبی اور نصرت الٰہی میسّر ہوگی، (۳۶) اس کے علاوہ تفہیمات میں انھوں نے اپنے معاشرے کے تمام طبقات مثلاً امراء و ارکان دولت، فوج، اہل حرفہ، مشائخ و سجادہ نشین، علماء سوء سے ایک ایک کر کے خطاب کرتے ہیں اور اصلاح حال کی تدبیریں بتاتے اور ان کے فرائض یاد دلاتے ہیں۔ ہم بطور نمونہ اس خط کا جس میں سلاطین سے خطاب ہے صرف ایک جملہ نقل کرتے ہیں۔

"تم ہر تین یا چار دن کی مسافت پر اپنا ایک ایسا حاکم مقرر کر دو جو عدل و انصاف کا مجسمہ ہو، طاقت ور ہو تاکہ ظالم سے مظلوم کا حق وصول کرے اور خدا کے احکام نافذ کرے اور اس کوشش میں رہے لوگوں میں

---

(۳۴) ملاحظہ ہو سیاسی مکتوبات اور آب کوثر ۵۱۲ – (۳۵) شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ۴۷ (۳۶) سیاسی مکتوبات ۹۳

بغاوت اور سرکشی کے جذبات نہ پیدا ہوں اور نہ وہ اعدا کا جنگ جو ہوں اور نہ دین سے مرتد ہونے کی کسی میں جرأت باقی رہے نہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی ہمت ہو، اسلام کا کلمہ بلند اور اس کے شعائر کا علانیہ اظہار ہو اور ہر شخص اپنا فرض پورا کرے۔ ہر شہر کا حاکم اپنے پاس اتنی قوت رکھے جس کے ذریعے اس کی اصلاح کر سکے مگر یہ خیال رہے کہ اسے خود سر ہو جانے کا موقع نہ دیا جائے، مقبوضات کے بڑے علاقے پر ایسے حاکم مقرر کیے جائیں جو جنگی مہمات کا بھی اختیار رکھیں ایسے حاکم کے پاس بارہ ہزار کی فوج ہو، اور اس میں ایسے آدمی بھرتی ہوں جن کے دل میں جہاد کا ولولہ ہو اور خدا پرستی ہو اور باغیوں سے مقابلہ کر سکتے ہوں اس کے بعد رضائے الٰہی یہ چاہے گی کہ تم لوگوں کی عائلی زندگی کی طرف توجہ کرو اور ان کے معاملات اور شریعت کے مطابق طے کرو، اس کے بعد لوگ امن و امان کی مسرت پا سکیں گے۔"(۳۷)

شاہ صاحب نے سلطنت مغلیہ کی ایک بنیادی کمزوری کی طرف اشارہ کیا تھا کہ وہ خالصہ کی کمی اور قلت خزانہ ہے (۳۸) انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب حجۃ اللہ کے باب "سیاسیات مدینہ" میں خزانہ کی تباہی کے دو سبب قرار دیئے ہیں ایک جاگیرداری اور مفت خوری، دوسرے کاشتکاروں، تاجروں اور پیشہ وروں پر ٹیکس کی زیادتی اور نادہندوں کو کھلی چھوٹ۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ "ملک اور سلطنت کی آبادی سستے محصول، اور فوج اور عہدے داروں کے بہ قدر ضرورت تقرر پر موقوف ہے،" (۳۹)

ہندوستانی مجددین میں شاہ صاحب نے بالکل انوکھے طرز پر اسلام کو اس کی کلی شکل میں دیکھا اور دین و سیاست کے فرق کو دور کرتے ہوئے اسلام کے علمی، اخلاقی، سیاسی اور سماجی نظام پر تفصیلی روشنی ڈالی

---

(۳۷) تفہیمات الٰہیہ ۱۴۶ (۳۸) سیاسی مکتوبات ۲۴۲ (۳۹) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۴۵

اور اسلامی مناظرہ اور اقتصادیات کے لیئے ارتفاقات کا عنوان قائم کیا اور جس زمانہ میں یہ بحث انکے دامنوں میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھی اسے ایک مستقل فلسفہ بنا دیا، ابن تیمیہ کے بعد عالم اسلام میں یہ دوسری آواز تھی جس نے بلند آہنگی سے اسلامی نظام کی ترجمانی کی اور اس کے قیام کی دعوت دی -

وہ اپنے عہد کے جاگیردارانہ نظام معاشی اونچ نیچ، طبقاتی کشمکش کے سخت خلاف ہیں اور ایک ایسا فلاحی معاشرہ اور نظام قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں کوئی شخص بیکار نہ ہو اور نہ کسی طبقہ کا استحصال ہو رہا ہو۔ روسو (ROUSSEAU) کی کتاب "معاہدہ عمرانی" (SOCIAL CONTRACT) فرانسیسی انقلاب کی انجیل اور جدید سماجیات کا صحیفہ کہی جاتی ہے اس نے اپنی کتاب میں ابتدائی معاشرہ، معاہدہ عمرانی، مدنی زندگی، حکومت کا غلط استعمال وزوال، نائبین ونمائندے، اور قیام حکومت، کے عنوان کے تحت جو کچھ لکھا ہے شاہ صاحب اس سے بہتر اور جامع طور پر لکھ چکے تھے، (۴۵) وہ معاشرہ کی فطری سادگی پر زور دیتے ہوئے غلط معیار زندگی اور عیش و تکلفات کو فساد کی جڑ بتاتے ہیں انھوں نے لکھا ہے کہ روم و ایران نے جو اونچا طرز حیات اپنا یا تھا اس سے نچلے طبقوں پر ناقابل برداشت بوجھ پڑتا ہے اور روزی کمانے کے لیے انھیں جانوروں کی سی مشقت اٹھانی پڑتی ہے اور سعادت اخروی کے لیئے انھیں سر اٹھانے کا بھی موقع نہیں ملتا پوری مملکت میں ایک فرد بھی نہیں ملتا جسے عاقبت کی فکر ہو۔ اس مشینی زندگی سے پورا معاشرہ فاسد ہو جاتا ہے وہ فرماتے ہیں کہ معاشرہ میں متوازن اور ہمہ جہتی ترقی ہونی چاہئے سماج میں بگاڑ اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب اہل اقتدار معیار زندگی بلند کرنے کی ترغیب دیں گے اور عوام کی بنیادی ضرورتوں کا خیال چھوڑ دینگے

---

(۴۵) حجۃ اللہ : بحث ارتفاقات اور سیاستہ المدینہ ۱/۱۰۵ - ۴۵

آرٹ اور فنون لطیفہ کے نام پر لہو ولعب اور فواحش کی گرم بازاری اور ترقی کے نام پر لاحاصل دوڑ ہوگی اس کے نتیجے میں صنعت و زراعت اور تجارت کا نقصان ہوگا اور ٹیکس کا بوجھ بڑھ جائے گا آنحضرتؐ نے روم و ایران کی مصنوعی زندگی ختم کرکے دنیا کو ایک سادہ، صالح اور صحت مند معاشرہ دیا، (۴۱) شاہ صاحب نے انفرادی ملکیت کو اس حد تک درست مانا ہے جہاں تک دوسروں کا نقصان اور حق تلفی نہ ہو وہ اپنے نظریۂ ملکیت کی بنیاد الارض للہ کے اصول پر استوار کرتے ہیں جس کی اہمیت اقبال نے بھی محسوس کی تھی سیاست کا یہ اقتصادی نظام اور زندگی کے تمام پہلوؤں میں شاہ صاحبؒ نے اخلاقیات و روحانیات پر جس طرح زور دیا ہے اس سے ان کے صحت مند اور متوازن فلسفۂ حیات کی اہمیت ہر زمانہ کے لئے مسلّم ہو جاتی ہے۔

علمی اور ثقافتی کارنامے

شاہ صاحبؒ کا فکر اسلامی کے میدان میں عظیم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے کتاب وسنّت کی خالص تعلیمات کی روشنی میں حکمتِ دین یا اسلامی فلسفہ کی بازیافت کی ہے وہ روم و یونان ایران و ہندوستان اور خود مسلم مفکرین کے افکار سے گزر کر بجا طور پر قرآن اور حدیث ہی سے اسلام کو سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، اس لحاظ سے ان کے افکار میں اصلیت اور طاقت محسوس ہوتی ہے اور ایک مخصوص انفرادیت نظر آتی ہے جو حکمائے اسلام میں سے صرف امام غزالیؒ، امام رازیؒ، مولانا رومیؒ، اور ابن تیمیہؒ کے افکار میں نظر آتی ہے وہ فرماتے ہیں: "علوم عقلیہ و فنون دینیہ کی اصل و اساس حدیث نبوی ہے......

---

(۴۱) حجۃ اللہ ۱/۱۰۶ (۴۲) حجۃ اللہ ۱/۳، ۴

اور حدیث کے مشکل فنون میں سب سے مشکل فن اور تمام علوم دینیہ کا سرتاج علم ادین کے اسرار وحکم کا علم ہے۔۔۔۔ جس کے اصول و فروع احادیث نبوی، آثار صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کے یہاں اجمالاً یا تفصیلاً ملتے ہیں۔[۴۲]

وہ اپنے بلند پایہ موقف کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں:

"میں ہر اس بات سے بری ہوں جو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ، قرون اولی کے اجماع، جمہور مجتہدین اور مسلمانوں کے سواد اعظم سے مختلف ہو" (۴۳) حجۃ اللہ کے پہلے اور دوسرے مبحث میں شاہ صاحبؒ نے اسلامی مابعد الطبیعیات کے بنیادی مسائل سے منفرد رنگ میں بحث کی ہے، تیسری بحث ارتفاقات پر ہے جو اسلامی عمرانیات وسیاسیات کی اصولی چیزوں پر مشتمل ہے، "سیاسیات ملیہ" کے تحت نبوت کی حقیقت واہمیت، دین وشریعت ایک دین کامل کی ضرورت اور حدیث نبوی سے تاعلوم دینیہ کے استنباط پر نہایت گراں قدر بحث کی گئی ہے اس کے بعد اسلامی قانون کے تدریجی ارتقاء اور اس کے اصول وضوابط اور حدیث کی درجہ بندی کی گئی ہے اور پھر کتاب کے دوسرے حصے میں" پورے اسلامی احکام ونظام کے اسرار وحکم پر عارفانہ

اور دیدہ ورانہ کلام کیا گیا ہے اور ان کی یہ کامیاب کوشش دیکھ کر حضرت رومیؒ کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ جب انھوں نے فرمایا تھا

تا بخوانی حکمتِ یونانیاں   حکمتِ ایمانیاں راہم بخواں

اور خود حضرت شاہ صاحبؒ نے بھی تو فرمایا ہے ؎

چو غلطیدم ز مستی ہا بہر سو   حریفاں مستی از من وام کردند
حقیقت را کہ مستور از نظر بود   بما مشہور خاص وعام کردند

اپنے اس کارنامے پر شاہ صاحب خود روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں:

اسرار حدیث و مصالح احکام و ترغیبات وسائر آنچہ حضرت پیامبرؐ

---

(۴۲) ... حجۃ اللہ ... ۱/۱

از خدائے تعالیٰ آوردہ اند تعلیم فرمودہ اند آں فن است کہ ہیچ کس ایں فقیر
مضبوط تر از سخن فقیر کسے آن را نکردہ است باوجود جلالت آن فن، اگر کسے
را در یں حرف شبہ باشد، گو کتاب قواعد بہ بیں کہ شیخ عزالدین آنجا چہ جہد کرد
بعشر عشیر ایں فن فائز نشدہ (۴۴)

اسرار حدیث اور مصالح احکام و رسالت پیمبر ایسا فن ہے جسے
اس کی عظمت کے باوجود فقیر سے پہلے کسی نے محکم اور مضبوط نہیں کیا ہے
اگر کسی کو اس میں شبہ ہو تو وہ شیخ عزالدین کی کتاب قواعد دیکھ لے کہ اس
میں وہ باوجود کوشش کے اس فن کے عشر عشیر تک بھی نہیں پہنچ سکے ہیں۔

شاہ صاحب کے فکر کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ وہ اسلامی فلسفہ حیات
کے کسی ایک پہلو پر یک رخے انداز سے نہیں زور دیتے بلکہ اس کے تمام
پہلوؤں میں اعتدال و توازن برقرار رکھتے ہیں وہ اپنی تعبیر اسلام میں کتاب
و سنت کے ساتھ فقہ و اصول، اور تفسیر و تصوف سے بھی کام لیتے ہیں اور
اس طرح علوم اسلامیہ اور اسلام کے ثقافتی ورثہ کو نظر انداز نہیں
کرتے۔

ان کے افکار کی بنیادی خوبی یہ ہے کہ وہ اسلام پر صرف ذہنی طور
پر غور کر کے اسے ایک مکتب خیال، دبستان فکر اور ایک نظام فلسفہ
نہیں سمجھتے بلکہ اسے عملی طور پر معاشرے میں نافذ بھی کرنا چاہتے ہیں اور
اس کے لیے تڑپ رکھتے ہیں ازالۃ الخفاء انھوں نے اسی لیے لکھی تاکہ
وہ ان کے ذہنی نقشے کا عملی پروگرام اور دستور العمل بن جائے۔ جس وقت
یہ کتاب لکھی گئی ہے اس وقت سلطنت مغلیہ کی بساط اپنی ناعاقبت
اندیشیوں کی وجہ سے الٹ رہی تھی اس لیے شاہ صاحب نے بجائے مر

---

(۴۴) انفاس العارفین ۱۹۶

تنقیدی روش اپنانے کے مثبت طرز فکر سے کام لیتے ہوئے مسلمانوں کے سامنے خلافت راشدہ کا یہ نمونہ رکھا گویا یہ ایک حکیمانہ تبلیغ تھی کہ مسلم حکومتوں کا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔

شاہ صاحب نے اپنی اہم کتابوں میں یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ نبوت کے مقاصد میں بین الاقوامی سیاسیات کی اصلاح، قانون الٰہی کی ترویج و نفاذ ہے ان کے خیال میں رسالت محمدیہ عالمگیر اور ہمہ جہتی انقلاب ہے اسے کسی قسم کی چلتی ہوئی سیاسی اصطلاح کا پابند نہیں کیا جاسکتا نہ اسے جمہوریت کہہ سکتے ہیں نہ آمریت، نہ اشتراکیت کہہ سکتے ہیں نہ سرمایہ داری و بادشاہت۔ وہ فرماتے ہیں:

صورت نبی گاہ صورت بادشاہ و خلیفہ می باشد گاہے صورت عالم و ہر صورت زاہد و مرشد و ہر صورت را اسباب است از بخت و حظ و قوی... ظاہر بیناں نبوت آنحضرت ﷺ را پادشاہی دانستہ در روح این فتح 'اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ'، بے نبردند در شقاوت نا امید ماندند و افضل الشرائع کہ بر افضل البشر نازل شد صورت مرکب بود از چند چیز ہم صورت خلافت و ہم صورت معلم، و ہم صورتِ زاہدِ مرشد" (۴۶)

نبی کبھی بادشاہ و خلیفہ کی شکل میں ہوتا ہے کبھی عالم و معلم کی صورت میں اور کبھی ایک مرشد کامل کے لباس میں اور ہر صورت کے کچھ اسباب ہوتے ہیں ظاہر بینوں نے نبوت محمدی کو پادشاہی سمجھ لیا اور آیۂ 'اِنَّا فتحنا لک' کی روح تک نہیں پہنچ سکے اور نامراد رہے۔ بہترین شریعت جو بہترین انسان پر نازل ہوئی اس میں خلافت بھی تھی اخلاق حکمت بھی اور زہد و عرفان بھی ——

خلافتِ ظاہرہ اور خلافتِ باطنہ کا تصور بھی شاہ صاحب نے بڑی

---

(۴۶) ازالۃ الخفاء ۱/ ۲۵۹

خوبی سے پیش کیا ہے لکھتے ہیں:

خلافت کا ظاہری رنگ نفاذِ دین کے لیئے سلطنت وحکومت ہے اور اس کا داخلی حصہ نبی کے پیمبرانہ صفات کی مشابہت ومتابعت ہے نبوت کی حقیقت یہ ہے کہ ارادۂ الہیٰ اصلاح عام مفسدین وکفار کی بیخ کنی، اور ترویج دین وشریعت سے متعلق ہوجاتا ہے اور خلافت، غلبۂ دین کے لیئے کارِ نبوت کو پایۂ تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ (۴۶)

تفسیر قرآن تفسیر وتفہیم قرآن شاہ صاحب کا بنیادی کارنامہ ہے ان کے اصلاحی مشن میں ان کی قرآن فہمی روح کی حیثیت رکھتی ہے، وہ مفسرین کے مختلف پہلو تفسیر کا ذکر کرنے کے بعد اپنے جامع طرز کے بارے میں لکھتے ہیں:

"فقیر کو بحمد اللہ ان تمام فنون سے مناسبت حاصل ہے اور میں ان کے بیشتر اصول اور فروع سے واقف ہوں، اس لیئے مجھے تفسیر کے ہر باب میں استقلال اور تحقیق حاصل ہے جو اجتہاد فی المذہب سے مشابہ ہے میرے دل میں فیض الہیٰ نے مذکورہ فنون تفسیر کے علاوہ بھی دو تین چیزیں ڈالی ہیں سچ پوچھیے تو میں قرآن عظیم کا بلا واسطہ شاگرد ہوں کہ جیسے میں اویسی ہوں اور روح حضرت رسالت آپؐ سے براہ راست استفادہ کرتا ہوں۔ اور جیسے کہ کعبے سے مجھے بلا واسطہ نسبت ہے اور صلاۃ عظمیٰ سے سرفرازی حاصل ہے" (۴۷)

تفسیر قرآن کے سلسلے میں اپنے طرز واندازکی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" متکلمین متشابہات کی تاویل اور صفات کے بیان میں جو غلو کرتے ہیں

---

(۴۶) البدور ۱/۰ ۲ (۴۷) الفوز الکبیر ۴۴، ۴۵

وہ میرے مسلک سے دور ہے، میرا مسلک تو مالک و ثوری، ابن المبارک رحم اللہ اور تمام قدماء کی طرح ہے کہ متشابہات کو ظاہر پر رکھا جائے اور احکام میں غلو، تاویل اور نزاع نہ کی جائے۔ قرآن سے کسی خاص مسلک کی تائید اور حیلے تلاش کرنا میرے نزدیک صحیح نہیں، اور میں ڈرتا ہوں کہ یہ کہیں قرآن سے مذاق نہ بن جائے۔ میں اس کا پابند رہتا ہوں کہ آیات کے مفہوم کو اختیار کیا جائے خواہ وہ کسی کا مذہب و مسلک ہو" (۴۸)

اور علوم کی طرح تفسیر میں بھی شاہ صاحب کا طرز مجتہدانہ ہے وہ متاخ کی رایوں کی پابندی نہیں کرتے بلکہ متقدمین اور ان سلف صالحین کی تفسیر پر اعتماد کرتے ہیں جو عہد رسالت سے قریب تھے اور جن کی تفسیروں میں تاویل و زندقین کی آمیزش نہیں ہوئی تھی؛ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ شاہ صاحب قرآن کو ایک زندہ اور عہد ساز کتاب سمجھ کر اس کے حقائق کو عام کرنا چاہتے ہیں اور خالص اس کی دی ہوئی روشنی میں اسے سمجھنا چاہتے اور کھلے دل و دماغ سے اس پر غور کرنا چاہتے ہیں۔ قرآن کے مباحث کو پانچ علوم میں منحصر کرنا شاہ صاحب کا خاص اجتہاد ہے۔ تفسیر میں ناسخ و منسوخ کی بحث بڑی اہم ہوتی ہے، شاہ صاحب نے اجتہادی قدم اٹھاتے ہوئے امت کو بتایا کہ متقدمین نسخ کو بہت ہلکے معنوں میں استعمال کرتے تھے آج کے یہاں متاخرین کی شدت نہ تھی جس کے نتیجے میں انھوں نے قرآن کی پانچ سو آیات کو منسوخ قرار دے دیا لیکن متاخرین کے یہاں منسوخ آیات کی تعداد کم ہے، امام سیوطی اور ابن العربی نے ۲۰ آیات کو منسوخ قرار دیا لیکن شاہ صاحب نے صرف پانچ آیتوں میں نسخ تسلیم کیا ہے۔ (۴۹)

الفوز الکبیر اور فتح الخبیر کے بعض مباحث ایجاد و ابتکار کا مقام

---

(۴۸) ایضاً ۵۰ (۴۹) ایضاً ۱۹، ۲۰

رکھتے ہیں شاہ صاحب کا خیال ہے کہ قرآن قدمائے عرب کے طرز بیان کے مطابق اترا ہے اس لیئے آیات احکام میں عام مصنفین کا طرز اور قواعد پسندی نہیں اسی طرح حجت و استدلال کے موقع پر مسلمات اور خطابی انداز اختیار کیا گیا ہے منطقی دلائل کا اسلوب نہیں اپنایا گیا ہے قرآن کی اپیل عقل عام (COMMON SENSE) سے ہوتی ہے، اسی طرح متاخرین ادیبوں کی طرح قرآن اپنے بیانات میں ترتیب مباحث کا پابند نہیں ہوتا بلکہ انسانی ضروریات کے پیش نظر انہیں تقدیم و تاخیر کا لحاظ کیئے بغیر مخاطب کرتا ہے مفسرین آیات کو شانِ نزول سے پابند کر دیتے ہیں حالانکہ نزول قرآن کا مقصد تو اصلاحِ نفس، باطل عقائد اور فاسد اعمال کی بیخ کنی ہے (۵۰) شاہ صاحب کا عقیدہ تھا کہ قرآن کو اپنے سے مخاطب سمجھنا چاہیئے اس غلط فہمی میں نہ رہنا چاہیئے کہ قرآن کا خطاب عہد نبوی سے تھا کیوں کہ جو حالات نزول قرآن کے وقت تھے وہ ختم نہیں ہو گئے (۵۱) قرآن کی سادگی پر زور دیتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ قرآن کا مقصد عرب و عجم اور بدویت و تمدن، سب کی اصلاح ہے اس لیئے حکمت الٰہی کا یہ تقاضا تھا کہ انسانوں کو ایک عام علمی سطح سے مخاطب کرے جس سے سبھی مانوس ہوں اسی لیئے وہ جزئیات میں نہیں پڑتا، اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں بھی قرآن نے عام انسانی ادراک و فطانت کا لحاظ رکھا، یا جنھیں وہ کلام و فلسفہ کے بغیر کے بھی سمجھ سکتے ہیں، کیوں کہ اتنا علم ہر ملک کے انسانوں کو دیا گیا ہے۔ (۵۲)

فقہ و حدیث خدمت حدیث اور ہندوستان میں صحاح ستہ کا رواج شاہ صاحب کا عظیم علمی و ثقافتی

---

(۵۰) الفوز الکبیر ۳ (۵۱) ایضاً ۱۳ (۵۲) ایضاً ۱۳

کارنامہ انھوں نے مسوّیٰ اور مصفّیٰ لکھ کر شرح حدیث کا ایک طرز قائم کر دیا جس پر ان کے بعد متاخرین علماء چلے ہیں۔ کتب حدیث کی درجہ بندی بھی ان کا ایک خاص کام ہے وہ کتب حدیث کے طبقۂ اولیٰ میں موطا بخاری اور مسلم کو دوسرے میں ابو داؤد، ترمذی اور نسائی کو تیسرے میں مسانید و جوامع، مصنفات، مسند ابو العلیٰ، عبدالرزاق، ابن ابی شیبہ، عبد بن حمید، طیالسی، بیہقی، طحاوی، اور طبرانی کو اور چوتھے میں کتاب الضعفاء لابن حبان، کامل بن عدی، خطیب، ابو نعیم، ابن عساکر، دیلمی، اور خوارزمی کی کتابوں کو رکھتے ہیں کہ اسی میں صحیح وضعیف دونوں قسم کی حدیثیں ہیں اور پانچویں میں صوفیا اور فقہاء دمورخین کے مجموعۂ حدیث آتے ہیں (۵۳) امام مالکؒ کی حیثیت کو بحال کرنا بھی ان کا ایک کام ہے وہ اسے حدیثوں کی اصل قرار دیتے ہیں کیوں کہ اس کی سندوں کی پرکھ آسان ہے اور بہت سی حدیثیں کل دو واسطوں سے ہیں وہ موطا کو متن اور دوسری کتب حدیث اور آراء کو اس کی شرح کہتے ہیں (۵۴) وہ درس حدیث میں طریقۂ سرد کو پسند کرتے ہیں جس میں قرآت حدیث پر نظر رکھی جاتی ہے اور فقہی بحثوں سے طالب علم آشنا ہو چکا ہوتا ہے اور شرحیں مطالعے میں رکھتا ہے (۵۵)

فقہ میں اجتہاد پر زور شاہ صاحب کی اصلاحی تحریک کی بنیاد ہے حنفی ہوتے ہوئے بھی اجتہاد کی ضرورت و اہمیت اور کتاب و سنت سے براہ راست استفادے سے غافل نہ تھے، وہ فقہی اختلافات کو ہوا دینے کے بجائے انھیں ایک دوسرے سے رواداری اور سرچشمی کی تلقین کر

---

(۵۳) حجۃ اللہ البالغہ ۱/ ۱۳۳ - ۱۳۵ (۵۴) مسوّیٰ ۱/ ۵ (۵۵) انفاس العارفین بحوالہ مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت ۳۰۹ طبع دہلی ۱۹۶۲

تھے "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف" میں انھوں نے تمام فقہی دبستانوں کی مشترک اقدار و اصول اور اتفاق کی بنیادیں تلاش کیں اور تطبیق کے نظریہ کو اہمیت دی اصول فقہیہ میں سے اصول استنباط کو دس اصولوں میں محدود و متعین کرنا بھی شاہ صاحب کا ایک امتیازی کام ہے۔ فقہ کے سلسلے میں اجتہاد کو ہر زمانے میں فرض قرار دینا اور مختلف فقہی مذاہب کو ایک دوسرے سے قریب کرنا اور مسائل فقہیہ کو کتاب و سنت کے مقاصد کے معیار سے پرکھنا شاہ صاحب کا اجتہادی کارنامہ کہا جا سکتا ہے۔ شاہ صاحب کے اجتہادی خیالات کو اگر اپنایا جائے تو آج کے بہت سے مسائل حل ہو جائیں اور اجتہاد کا راستہ آسان ہو جائے۔

فقہ حنفی و شافعی کے سلسلے میں ان کی رائے تھی کہ ان کے ہر مسئلے کو حدیث سے مقابلہ کر کے پرکھا جانا چاہیئے۔(۵۸) شاہ صاحب کا طریقۂ اجتہاد اگر اپنایا جائے تو فقہی اختلافات بھی کم ہو جائیں گے اور نئے مسائل کا حل دائرۂ شریعت سے باہر گئے بغیر مل جائے گا۔

---

(۵۸) تفہیمات الٰہیہ ۱/ ۲۱۲

اسلام اور

مذھبی یک جہتی و رواداری

مولانا کبیر الدین فوزان

مذہب کیا ہے؟

منطقی ترتیب کا تقاضا ہے کہ ہم دین یا مذہب کی خصوصیات و امتیازات کی بحث سے پہلے اس کے عام اجزائے ترکیبی کو معلوم کر لیں ۔ یعنی کسی خاص عرفی مذہب کی حقیقت معلوم کرنے سے قبل بہتر ہے کہ اس کلی مفہوم و معنی اور قدر مشترک کو جان لیں جو تمام ادیان و مذاہب میں موجود اور سب کو شامل ہے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مذاہب عالم اگرچہ اپنی قدر قیمت ، اور ہیئت اور دوسرے کئی لحاظ سے باہم مختلف ہیں مگر اس کے باوجود سب دین یا مذہب کہلاتے ہیں لہٰذا ان سب میں کسی قدر مشترک کا پایا جانا ضروری ہے ۔ جس کی بنا پر سب کے لیے "دین" کا لفظ استعمال کیا جا سکے ۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ قدر مشترک کیا ہے ۔

دین کی تحقیق اور اس کے لغوی معنی اور تعریف معلوم کرنے کے

لیے عربی زبان کی طرف رجوع کرنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لفظ بہت سے بلکہ متضاد معنوں میں استعمال کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اس کے چند معنی یہ ہیں:۔
ملک، خدمت، عزت، ذلت، جبر و اکراہ، احسان، عادت، عبادت، غلبہ و اقتدار، اطاعت، بدلہ، طور طریقہ، محاسبہ وغیرہ۔

بادی النظر میں اگرچہ دین کے معنی متعدد اور متضاد معلوم ہوتے ہیں مگر دقت نظر سے کام لیا جائے تو صرف تین معنوں کے لیے اس کا استعمال ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۱) کسی ذی اقتدار کا غلبہ و تسلط قائم کرنا، حکمرانی و فرمانروائی کرنا، لوگوں کو غلام اور تابع فرمان بنانا، مجبور و مسخر کرنا، محاسبہ کرنا، اور جزاء و سزا دینا۔ جو بادشاہوں کی شان ہے۔

(۲) قوت و اقتدار کے آگے جھک جانے والے کا اس کی اطاعت و فرمانبرداری قبول کرنا، خدمت و بندگی کرنا غلبہ و قہر کے مقابلے میں عجز و نیاز اختیار کرنا۔ جو غلاموں اور رعایا کی شان ہے

(۳) اس مذہب و ملت، رسم و عادت، قانون و شریعت کی جو صاحب اقتدار کی طرف سے نافذ کی جائے پابندی کو اپنے لیے لازمی سمجھنا۔

لفظ دین کے مذکورہ مفہوموں پر غور کرنے سے اس کے اصل معنی صرف تین نکلتے ہیں یا تین بنیادی اجزاء ترکیبی سے دین کا مرکب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

(۱) حاکمیت اور اقتدار اعلیٰ کو قائم کرنا اور لوگوں پر اپنی اطاعت کو لازم کرنا
(۲) اقتدار اعلیٰ کی اطاعت کو اپنے اوپر لازم کرنا یا قبول کرنا۔
(۳) وہ شریعت یا نظام فکر و عمل جس کی پابندی لازمی سمجھی جائے۔
لفظ دین کی اس تشریح سے اگرچہ اس کے لغوی معنی کی اصلیت

معلوم ہو گئی اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ لفظ دین کے ان تینوں معانی میں کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ یہ باہم مربوط اور لازم و ملزوم ہیں۔ مگر دین کے لغوی معنی اور عرفی مفہوم کے درمیان ہنوز فاصلہ پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر قسم کے اتباع اور فرمانبرداری کو عرف عام میں "دینداری" سے تعبیر نہیں کیا جاتا مثلاً۔ کسی زیردست کا زبردست کے آگے جھکنا یا بیٹے کا باپ کی فرمانبرداری کرنا یا شاگردوں کا اپنے اساتذہ کا احترام کرنا ان سب کا اصل منبع صرف دین ہی نہیں ہوتا اور نہ ہر فکر و رائے، ہر نظریۂ و عقیدہ اور تمام قسم کے عادات و رسوم کو دین سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ سوال سامنے آتا ہے کہ آخر وہ "خصوصیات و امتیازات اور وہ اجزاء ترکیبی کیا ہیں جو دینی فکر و عمل کو غیر دینی فکر و عمل سے الگ اور ممتاز کرتے ہیں؟

ظاہر ہے ان کی تعین اور نشان دہی اس کے بغیر نہیں ہو سکتی کہ پہلے مختلف ادیان و مذاہب کا جائزہ لیا جائے اور ان میں پائی جانے والی قدر مشترک کو معلوم کیا جائے۔ مگر اس مختصر مقالہ میں اس کی گنجائش نہیں کہ تمام یا کم از کم چند بڑے مذاہب کا سرسری جائزہ بھی لیا جا سکے لہٰذا یہاں صرف دین یا مذہب کی چند تعریفیں پیش کرنے پر اکتفاء کیا جائے گا۔ جہاں تک علماء و اسلام کا تعلق ہے ان کے نزدیک عام اور مشہور تعریف یہ ہے۔

(۱) عقل سلیم رکھنے والوں کو حال کی درستی اور مآل کی بہبود کی طرف لے جانے والے الٰہی قانون کا نام دین ہے دوسرے لفظوں میں اس الٰہی قانون کو دین کہتے ہیں جو صحیح اعتقادات اور نیک سلوک و معاملات کی طرف رہبری کرتا ہے۔

البتہ مغربی علماء کے نزدیک دین کی تعریف میں اختلاف اور اس کی تعبیرات میں فرق ہے ذیل میں کچھ تعریفات درج کی جاتی ہیں۔

(۲) دین وہ زینہ ہے جس سے انسان خدا تک پہونچتا ہے۔ (سیسرون
(CICERON.

(۳) دین ہمارے ان فرائض و واجبات کے احساس و شعور کا نام ہے
جو الہٰی احکام و اوامر پر مبنی ہوں۔ (کانٹ KANT)

(۴) حقیقت دین کی بنیاد انسان کا اپنی احتیاج کا احساس اور ایک
برتر قوت کی اطاعت مطلقہ کی ضرورت کا شعور ہے۔ (شلایر ماشر

(SCHLEIRMACHER)

(۵) دین کا سب سے اہم اور بنیادی عنصر ایک ایسی قوت پر ایمان رکھنا
ہے جس کی زمانی و مکانی حد و انتہا کا تصور ناممکن ہو۔ (اسپنسر)

(۶) ایک ایسی ذات کے تصور اور تعبیر کی کوشش کا نام دین ہے جس کا تصور
اور تعبیر ناممکن ہو۔ اللہ کی محبت اور ذات لانہایت کی طرف نگاہ اٹھائے
رکھنا دین ہے۔ (میکس میولر .MAXMULLER)

(۷) روحانی کائنات پر ایمان اور یقین رکھنے کا نام مذہب ہے (ٹائلر
(TAYLER)

(۸) عبادت اور پرستش کا نام دین ہے۔ اور عبادت ایک ملا جلا عمل ہے
یعنی عقلی عمل جس سے انسان ایک بلند و برتر قوت کا اعتراف کرتا ہے اور
قلبی عمل یا جذبۂ محبت جس سے وہ اس اعلیٰ قوت کے رحم و کرم کی طرف
متوجہ ہوتا ہے۔ (ایمل برنوف EMILBURNOUF)

(۹) ان تمام عقائد اور احکام کا نام دین ہے جو اللہ کے ساتھ لوگوں کے ساتھ
اور خود اپنے نفس کے ساتھ سلوک کرنے میں ہماری رہنمائی کریں۔ (مایر MAYER)

(۱۰) اس پرہیزگاری اور تقویٰ کا نام دین ہے جو ہمارے عمل کی پوری
آزادی اور اباحیت کا سد باب کرتی ہو۔ (سالومون ریناک
(SOLOMAN RENACH

(۱۱) مقدس اور محترم ہستیوں یا قوتوں سے متعلق ایسے اعمال و اعتقادات کا مجموعہ دین ہے جو اپنے پیروؤں کو ایک معنوی وحدت یعنی ملت میں ضم کرتے ہیں۔ (دورکایم DUR KHEIM)

(۱۲) مذہب خدا کے ان اندرونی اور بیرونی قوانین کی اطاعت کا نام ہے جو اس نے ہماری فطرت میں رکھے ہیں اور جو مختلف طریقوں سے فعل حیوانی، عقل انسانی، ضمیر اور مذہبی جذبے کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ (پارکر PARKER)

(۱۳) مذہب اپنی استطاعت کے موافق خدا کے ساتھ تعلق پیدا کرنے کا نام ہے۔ (افلاطون PLATO)

(۱۴) مذہب دنیا کے اخلاقی نظام پر اعتقاد رکھنا ہے۔

(۱۵) اگر مذہب کے کوئی ایسے خواص پوچھے جائیں جو سب مذاہب میں پائے جاتے ہوں تو جواب یہ ہے کہ — مذہب ایک نادیدہ نظام کا یقین دلاتا ہے اور یہ بتاتا ہے کہ اپنے آپ کو اس نظام کے ساتھ ہم آہنگ کرنا انسان کے لئے خیر اعلیٰ ہے اور یہی ہم آہنگی روح انسان کے اندر مذہبی عنصر ہے۔ (ولیم جیمس W. JAMES)

(۱۶) مذہب نام ہے ان مافوق الانسانی قوتوں کی رضاجوئی کا جو انسانی زندگی پر حکمران ہیں۔ (نامعلوم)

(۱۷) مذہب نام ہے ایک ازلی اور ابدی حقیقت پر ایمان لانے کا جس کی مشیئت اور ارادہ انسانی منشاء و ارادہ سے بالاتر ہے اور جس کا انسانی زندگی کے ساتھ بہت گہرا تعلق ہے۔ (نامعلوم)

(۱۸) مذہب ایک روحانی اور نفسی حس ہے جس کی بنیاد یہ عقیدہ ہے کہ انسان اور کائنات میں باہم ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ (نامعلوم)

ان تعریفات کا اگر باریک بینی سے جائزہ لیا جائے تو یہ آسانی

معلوم ہو جائے گا کہ بعض تعریفیں صرف ان ادیان و مذاہب پر صادق آتی ہے جو وحی آسمانی کے سہارے قائم ہیں یعنی صرف ایک معبود کو مانتے ہیں جو ہر شئی کا خالق اور ہر شئی پر غالب ہو۔ رہے وہ مذاہب جو مجسموں، ستاروں، جنوں اور فرشتوں کی پوجا اور پرستش پر قائم ہیں۔ وہ ان تعریفات کی بنا پر دین کے زمرے سے خارج ہو جاتے ہیں۔
حالانکہ قرآن ان سب کو دین ہی سے موسوم کرتا ہے مثلاً بت پرستوں اور مشرکوں کے مقابلہ میں کہا گیا ہے "لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ" (تمہارے لیئے تمہارا دین ہے اور میرے لیئے میرا دین ہے)

بعض علماء نے مذہب کا دائرہ بہت تنگ کرتے ہوئے اس کی ایسی تعریف کی ہے جو صرف ان مذاہب پر منطبق ہوتی ہے جو دینی عقیدے کو عقل سے جدا سمجھتے ہوں ۔۔ اسی طرح بعضوں نے مذہب کی تعریف سے خالق و معبود کے تصور کو حذف کر دیا ہے ۔

حالانکہ عام طور پر
مذہب کا مفہوم انسان کا ایک ایسی ذات پر اعتقاد و ایمان لانا ہی سمجھا جاتا ہے جس کی وہ اطاعت کرے، جس کے سامنے جھکے جس کی طرف رغبت و خوف سے متوجہ ہو ۔۔ اس لیئے جس مذہب میں یہ عقیدہ و ایمان نہ ہو اور جو الوہیت کے تصور سے خالی ہو وہ کوئی "خشک فلسفہ" تو ہو سکتا ہے مگر مذہب نہیں ۔

دوسری بات یہ کہ حقیقت مذہب کی تشریح کے لیئے جو تعریفیں پیش کی گئی ہیں ان میں سے کسی تعریف میں عمل اور کردار کو زیادہ اہم سمجھا گیا ہے تو کسی میں ایمان پر زیادہ زور دیا گیا ہے ۔۔ اور بعض تعریف یہ ظاہر کرتی ہے کہ دین کا خاص اور اہم جزو ذہنی عقیدہ اور ایمان کا نہیں بلکہ نفس انسانی کا نظام تاثرات ہے ۔۔ یہ سب تعریفیں الگ

الگ مذہب کے ایک یا ایک سے زیادہ اوصاف کو ظاہر کرتی ہیں۔ یعنی اگرچہ تعبیرات مختلف اور انداز بیان جدا جدا ہیں مگر سب ایک ہی حقیقتِ کلی کی جزئی تشریحات ہیں ؂

عبارا تنا شتیٰ وحسنک واحد
وکل الی ذاک الجمال یشیر

ورنہ کردار و عمل ہو، ذہنی عقیدہ ہو یا مذہبی تاثرات وغیرہ یہ سب کے سب مذہبیت کے متفرق اجزاء ترکیبی ہیں کیونکہ مذہب نہ صرف عمل صالح کے بغیر فقط ایمان کا نام ہے اور نہ عقیدہ و ایمان کے بغیر محض عمل صالح کا۔ ظاہر ہے مذہب کا عرفی مفہوم سمجھنے کے لیے ان تمام عناصر و اجزاء کی ہم آہنگی اور ترکیب و امتزاج ضروری ہے۔ اس لیے مذہب کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے "انسان کے وہ تمام اعمال، تاثرات، اور تجربات جو اس عقیدے سے تعلق رکھتے ہوں کہ ایک بزرگ و برتر ہستی موجود ہے جو حقیقت کا سرچشمہ اور نجات کا مدار ہے"

(باقی)

قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی نوعیت اور اہمیت

(۲)

مولوی محمد راشد اصلاحی

سورہ بقرہ کی آیت[۲۶] "وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ، وَأَخْرِجُوْهُمْ مِنْ
يْثُ أَخْرَجُوْكُمْ، وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ" کی تفسیر میں امام
ازی اور علامہ زمخشری (م ۵۳۸ھ) میں "فتنہ" کے کئی معنی بتائے ہیں[۲۷]
ایک[۱] یہ کہ اس فتنہ کے معنی آزمائش کے ہیں کوئی انسان جب کسی آزمائش
ں مبتلا ہوتا ہے تو یہ ابتلا اس قتل سے بھی زیادہ سخت اور شدید ہو جاتی ہے۔
ی حکیم سے پوچھا گیا کہ موت سے بھی سخت تر کوئی چیز ہو سکتی ہے؟ اس نے کہا
ں، وہ حالت جس میں آدمی موت کی تمنا کرے۔
دوسرے[۲] یہ کہ فتنہ کے معنی عذاب آخرت کے ہیں جیسا کہ خود قرآن مجید
ں آیا ہے: "ذُوْقُوْا فِتْنَتَكُمْ"
تیسرے[۳] یہ کہ فتنہ کے معنی شرک کے ہیں اور اس جگہ اس کا یہ مطلب
ہے کہ حرم کے نواح میں جدال و قتال کرنے سے بڑا گناہ کہ خود حرم کو شرک

کی نجاستوں سے اس کو دور رکھا جائے۔
چوتھے یہ کہ فتنہ سے مراد یہ ہے کہ کافروں اور مشرکوں کا مومنین کو مسجد حرام میں جانے سے روکنا دراصل اس سے زیادہ سخت و شدید ہے کہ ان کو جہاں وہ ملیں قتل کر دیا جائے حتیٰ کہ یہ معرکہ کارزار اگر حرم کے اندر بھی پیش آجائے تو مسلمانوں کو حرمت حرم کی پرواکئے بغیر وہاں بھی ان سے جدال و قتال میں تامل نہیں کرنا چاہئے کیوں کہ ان کافروں نے جو فتنہ اٹھایا ہے وہ قتل سے بھی زیادہ سخت و شدید ہے۔
امام رازی اور امام زمخشری کا شمار ان مفسرین میں ہے جو نہ صرف قرآن مجید میں ربط و مناسبت کے نظری طور پر قائل ہیں بلکہ عملی طور پر بھی اپنی تفسیروں میں ربط و مناسبت کا لحاظ رکھتے ہیں، لیکن دیکھئے اس آیت کے ایک لفظ فتنہ کے صحیح معنیٰ و مفہوم جو موقعہ کے لحاظ سے کوئی ایک ہی ہو سکتا تھا وثوق کے ساتھ متعین نہ کر سکے اور ان کا اخاذ ذہن حقیقت کے قریب پہونچ کر بلاوجہ مختلف معنوں میں بھٹک گیا۔ ایسا صرف اس لیئے ہوا کہ ان بزرگوں نے خود دراس کے سیاق و سباق کو اور جس سلسلہ میں یہ بات کہی گئی ہے اس کے نظم کو اپنی نگاہوں کے سامنے اس لفظ کے مفہوم کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ گر وہ سلسلۂ کلام کے نظم اور آیات کی ترتیب کے تقاضوں کو اپنے سامنے رکھتے تو لفظ فتنہ کے ایک معنی کے بجائے اس مقام پر متعدد معانی ہرگز نہ بتاتے، نظم و ترتیب کی سب سے بڑی خوبی یہی ہے کہ وہ اپنی روشنی میں چلنے والوں کو کبھی جادۂ مستقیم سے منحرف نہیں ہونے دیتا۔ آیئے اس روشنی میں اس آیت پر غور کریں اور لفظ "فتنہ" کے صحیح معنیٰ کو متعین کرنے کی کوشش کریں۔
یہ آیت دراصل سورہ بقرہ کے اس طویل باب سے متعلق ہے جس میں امت مسلمہ کو مختلف احکام اور گوناگوں شرائع کی تعلیم دی گئی ہے

اور یہ آیت جس پر ہم گفتگو کرنا چاہتے ہیں اپنے سیاق و سباق کے اعتبار سے اس طویل باب کی ایک ایسی ضمنی فصل سے متعلق جو اپنے بعد والی طویل فصل کے لئے بطور مقدمہ لائی گئی ہے۔ یہاں پوری کتاب احکام کے نظم و ترتیب کے بیان کرنے کا نہ یہ کوئی مناسب موقع ہے اور نہ اس کی گنجائش ہی ہے۔ اس لیئے ہم صرف اس آیت کے پیش و عقب کو سامنے رکھ کر اس آیت کا مطلب بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔

آیت ۱۸۹ سے آیت ۱۹۵ تک اجمالی طور پر حج، قتال اور انفاق فی سبیل اللہ کا بیان ایک ہی ساتھ ایک خاص ترتیب سے کیا گیا ہے اور بعد کی آیتوں میں اسی کی تفصیل ہے۔ اس مختصر مجموعہ کو نظم و ترتیب کی روشنی میں پڑھیئے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں تین احکام بیان کیئے گئے ہیں ایک تو حج، دوسرے حج ہی کے تعلق سے قتال کا اور تیسرے انفاق فی سبیل اللہ کا، اور ہر ایک کی غایت تقوی اور احسان کو قرار دیا گیا ہے جو تمام شرائع و احکام کا سنگ بنیاد ہے۔ اس موقع پر حج اور قتال دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے سے بعض دوسری حکمتوں کے علاوہ یہ اشارہ بھی نکلتا ہے کہ حج بھی دراصل ایک قسم کا جہاد ہی ہے۔

پیغمبر کو خطاب کر کے پہلے فرمایا گیا[۲۸]: "لوگ تم سے چاندنی کے بارے میں پوچھتے ہیں، ان سے کہہ دو کہ وہ انسانوں کے لئے اور حج کے لئے شناخت اوقات کا ایک آلہ ہے"۔ اس جواب میں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اصل سوال سے صرف نظر کر کے ایک دوسرے جواب دے دیئے گئے جن میں باہم کوئی ربط نہیں ہے، ان کا یہ خیال بالکل غلط اور اسالیب قرآن سے کمال بے خبری پر مبنی ہے۔ قرآن اس طرح کے مواقع پر ایجاز کے پہلو کو ترجیح دیتا ہے اس کی مثالیں قرآن مجید میں بہت ہیں، ایک نہایت ہی جامع مثال: سورہ نساء کے آخر میں ہے فرمایا[۲۹]: "لوگ آپ سے حکم دریافت کرتے

ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ اللہ تم کو کلالہ کے باب میں حکم دیتا ہے"۔ دیکھئے، حکم دریافت کرنے والوں نے اس چیز کا ذکر بالکل نہیں کیا ہے جس کے متعلق حکم دریافت کرنا تھا، اور جواب میں کلالہ کا ذکر کرکے بتادیا کہ "لوگ کلالہ کے باب میں آپ سے حکم دریافت کرتے ہیں تو آپ کہہ دیجیے کہ اللہ تم کو کلالہ کے باب میں یہ حکم دیتا ہے"۔ ایسے مواقع پر سوال کی صحیح تصویر ہمیشہ جواب کے آئینے میں دیکھنی چاہیے، قرآن مجید کے اسالیب پر نگاہ نہ رکھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سی آیتوں کے حسن بیان، لطافت خیال، اور زور استدلال کی ساری خوبیاں آنکھوں سے اوجھل ہو کر رہ گئیں۔

اس سے واضح ہو گیا کہ اس آیت سے دراصل حج کے متعلق احکام کا بیان شروع ہو رہا ہے جس کا سلسلہ دور تک چلا گیا ہے۔ سب سے پہلے حج کے متعلق ایک قدیم غلط فہمی کو دور کیا گیا اور اس کے بعد ایک جدید اندیشہ کے بارے میں جو اس سلسلے میں پیدا ہونے والا تھا تفصیل کے ساتھ چند احکام دیے گئے جن میں وہ آیت بھی ہے جو ہمارے اور آپ کے زیر غور ہے۔

قدیم غلطی کو دور کرنے کے بعد فرمایا گیا ہے کہ[30]: "تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں کے ساتھ لڑو جو تمہارے سامنے لڑنے لگیں مگر دیکھنا تمہارا قدم حد سے باہر نہ نکلنے پائے اور ان جنگ جوؤں کو جہاں بھی پاؤ بے دریغ قتل کرو اور ان کے گھروں سے ان کو نکال باہر کرو جس طرح انھوں نے تم کو تمہارے گھروں سے نکلنے پر مجبور کیا تھا اور یہ حکم اس لئے دیا جا رہا ہے کہ فتنہ قتل سے بھی سخت ہے"۔

ان آیتوں کے نظم و ترتیب پر غور کرنے سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ اس کے مخاطب وہ لوگ ہیں جو کفار مکہ کی زیادتیوں

اور سختیوں سے تنگ آکر ہجرت کر کے مدینہ جا چکے ہیں، اور ان پر حج بھی فرض ہو چکا ہے۔

دوسرے یہ کہ دشمنوں کی شرارتوں کا سلسلہ مسلمانوں کو بے گھر کر دینے کے بعد بھی جاری ہے اور حج جیسے فرض کی ادائیگی میں بھی جس کے وہ خود بھی قائل ہیں پوری شدت کے ساتھ مزاحمت کر رہے ہیں، اس لیئے اب جب کہ پانی سر سے اونچا ہو گیا ہے اور ان کی شرارتیں بے پناہ ہو گئی ہیں، مسلمانوں کی طرف سے بھی ان کے مقابلہ میں کوئی نرمی نہیں ہونی چاہیئے، بلکہ ان کو کڑی کا جواب دینا چاہیئے۔ اگر اب بھی وہ جنگ کے لیئے آمادہ ہوں تو تم بے دریغ ان کو جہاں پاؤ ان کی گردنیں اڑا دو اور ان کو بھی ان کے گھروں سے اسی طرح نکال دو جس طرح انھوں نے تم کو بے گھر کیا ہے، ان کے یہ فتنے تمہارے اس قتل سے بھی بدرجہا سخت ہیں حتیٰ کہ اگر وہ مسجد حرام کے نواح میں بھی آمادہ جنگ ہوں تو حرم کی حرمت بھی اس راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں بن سکتی ہے تم حرم کے ضمن میں بھی ان سے جنگ کر سکتے ہو اور یہ معرکۂ قتال اس وقت تک گرم رہنا چاہیئے جب تک کہ ان کے اٹھائے ہوئے فتنوں کا سر بالکل کچل نہ دیا جائے اور اللہ کے دین کا جھنڈا اللہ کے گھر پر لہرانے لگے "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ"

دیکھا آپ نے، خود آیتوں کے الفاظ، ان کی ترتیب اور ان کے نظام نے اس موقع پر فتنہ کے معنیٰ کی جو تعیین کی ہے وہ کتنی برمحل اور کس قدر مضبوط و محکم ہے۔ کیا اس کے بعد بھی اس کے اندر مجرد ابتلاء، عذاب آخرت اور شرک وغیرہ کے مفہوم کو داخل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی ہے؟ اگر نہیں تو پھر کیوں ہمارے ان محترم بزرگوں نے جب کہ وہ خود بھی تقریباً اصل حقیقت کو پا چکے تھے ان دو دراز کار معانی کا ذکر کیا؟ ہمارے نزدیک اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انھیں اس معنیٰ پر پورا وثوق نہ تھا وہ نہ

وہ دوسرے معانی کے پھیر میں نہ پڑتے، اور اس مفہوم پر جم جاتے جو نظم و ترتیب کے تقاضے سے پیدا ہوا تھا اس تفصیل کے بعد یہ حقیقت بھی آپ پر روشن ہو گئی کہ کسی لفظ یا آیت کے منشاء کو سمجھنے کے لیے نظم و ترتیب کی رعایت کتنی ضروری ہے۔

قرآن کی قسموں کی تفسیر

قرآن مجید کی قسموں کے بارے میں ہمارے مفسرین نے بہت سے اقوال نقل کئے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ جو مفسرین نظم کے قائل ہیں انھوں نے بھی اپنی تفسیروں میں ان قسموں کے متعلق بغیر کسی ترجیح کے رطب و یابس سب جمع کر دیا ہے چنانچہ امام سیوطی نے سورہ تین کی قسموں کے بارے میں جو اقوال نقل کئے ہیں اور امام رازی نے سیوطی کے اقوال ستر پر تین کا اضافہ کر کے اس کی تعداد نو تک پہنچا دی ہے اور حضرت عکرمہ سے تو اس باب میں بیس اقوال مروی ہیں، ان تمام اقوال کے ذکر کرنے میں بڑی طوالت ہو گی اس لئے ہم اس مقام پر ان کا خلاصہ درج کر دیتے ہیں۔

(۱) ایک تو یہ کہ تین سے مراد دمشق اور زیتون سے مراد بیت المقدس ہے جو اسی کے نام کی دو پہاڑیوں پر واقع ہے یعنی یہ دونوں شہروں کے نام ہیں۔

(۲) دوسرے یہ کہ تین سے مراد ارض مقدس کے دو مخصوص پہاڑ ہیں جن کو سریانی زبان میں طور تینا اور طور زیتینا کہا جاتا ہے یا اس سے مراد وہ دو پہاڑ ہیں جو ہمدان و حلوان کے درمیان واقع ہیں یعنی یہ دونوں پہاڑ کے نام ہیں۔

(۳) تیسرے یہ کہ ان سے مراد دو پہاڑیاں ہیں جہاں انجیر اور زیتون کے درخت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔

(۴) چوتھے یہ کہ بعض متبرک مقامات اور مساجد کے نام ہیں۔
(۵) اور پانچواں قول جو علامہ مہائمی نے اختیار کیا ہے یہ ہے کہ اس سے مراد تین و زیتون کے پھلوں کے وہ فوائد ہیں جو بطور غذا اور دوا حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ موصوف اپنی مشہور تفسیر "تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان" میں تحریر فرماتے ہیں:[۳۲] "تین سے مراد انجیل کا پھل ہے جس میں غذائی اعتبار سے اور طبی اعتبار سے بڑے بڑے فائدے ہیں مثلاً غذائی اعتبار سے کثیر الغذاء ہے، نہایت آسانی کے ساتھ ہضم ہو جاتا ہے اور طبی نقطۂ نظر سے وہ طبیعت کو نرم کرتا ہے، بلغم کو خارج کرتا ہے، گردوں کو صاف کرتا ہے، مثانہ کی ریگ کو نکالتا ہے، طحال و جگر کے سدّے کو کھولتا ہے، بدن کو فربہ کرتا ہے اور بواسیر کی جڑ کاٹ دیتا ہے اسی طرح زیتون کے پھل میں بھی بے شمار فائدے ہیں غذا کے اعتبار سے بھی اور دوا کے اعتبار سے بھی، اور اس کا تیل بھی بڑا مفید ہوتا ہے، انھیں فوائد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس سورے میں ان کی قسمیں کھائی ہیں"۔

ہمارے مفسرین کرام کی تحقیق کے مطابق تین اور زیتون چاہے خاص دو شہروں یا دو خاص پہاڑوں کے نام ہوں یا اس سے مراد بعض خاص مقامات اور خاص مساجد ہوں یا یہ ان جگہوں کے نام ہوں جہاں انجیر و زیتون پیدا ہوتے ہیں یا خود انجیر و زیتون کے پھلوں کے وہ گوناگوں فوائد اور منافع ہوں جو انسان کو ملتے ہیں، سوال یہ ہے کہ آخر ان کا تعلق سورت کے مضامین سے کیا ہے؟ اگر ان میں باہم کوئی ربط نہیں ہے تو پھر اس بے جوڑ قسم کا کیا فائدہ؟ اس کے جواب میں اگر یہ کہا جائے کہ یہ قسمیں ہیں اور قسمیں صرف کلام کی تاکید کے لیے آتی ہیں اور عموماً ان چیزوں کی کھائی جاتی ہے جو قسم کھانے والے کی نگاہ میں معظم اور مقدس ہوتی ہے اور کیونکہ مذکورہ بالا چیزیں بہت ہی معظم اور کثیر المنافع تھیں اس لیے ان کی قسمیں کھائی گئیں۔ قسم میں

اور اس کے بعد کے مضامین میں ربط ڈھونڈنا محض عبث ہے تو ان کا یہ جواب عربی زبان کے اسلوب بیان سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

قسموں کے باب میں علمائے امت کے اندر گوناگوں غلط فہمیاں پھیلی ہوئی ہیں ان پر تفصیل سے گفتگو کرنے کا یہ تو کوئی موقع نہیں ہے اس لیے ہم اسے نظر انداز کرتے ہیں، اس باب میں تفصیل کے طالب مولانا فراہیؒ کی کتاب امعان فی اقسام القرآن کی طرف رجوع کریں جو عربی اور اردو دونوں زبانوں میں شائع ہو چکی ہے اور اس مسئلے کی تحقیق میں حرف آخر کا درجہ رکھتی ہے۔

لیکن اس کے باوجود اس موقع پر اختصار کے ساتھ اوپر والے جواب کے متعلق ہم خود انھیں محترم مفسرین کے اصول کے مطابق ان سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ قسمیں اگر کلام کی تاکید کے لیے کھائی جاتی ہیں تو آخر اس تاکید کا بھی تو کوئی فائدہ ہونا چاہیے کیوں کہ تاکید تو ہمیشہ کسی بات کو پر زور بنانے کے لیے لائی جاتی ہے۔ اس لیے قسم کو اگر اس بات میں جس کے لیے وہ کھائی گئی ہے ایک تاکید اور زور پیدا کرنے کا طریقہ ہی قرار دیا جائے تو بھی بقول ان کے اس کو خود مقسم علیہ پر ایک ایسی شہادت ہونی چاہیے جو کسی دعویٰ پر بطور دلیل کے کام دے سکے۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے۔ آپ جیسا اپنی کسی بات کے ثبوت میں متعارف قانون شہادت کے تمام اصولوں سے کسی قدر ہٹ کر بجائے اس کے کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں گواہوں کی گواہی پیش کریں اور وہ اپنے علم کے مطابق آپ کی صداقت کی شہادت دیں آپ پہلے ہی موقع پر ایک ایسی ذات کو قسم کے انداز میں بطور شاہد پیش کر دیتے ہیں جس پر دونوں فریق کا اتفاق و اعتماد ہوتا ہے تو اس قسم کی شہادت کے بعد جسے عرف عام میں قسم کہا جاتا ہے آپ کی بات بغیر کسی شک و شبہ کے مان لی جاتی ہے۔ قسم کی یہ حقیقت اتنی واضح ہے کہ کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا۔ ٹھیک

اسی انداز میں اللہ تعالیٰ نے بھی بہت سی باتوں کو ثابت کرنے کے لیے قسم کے انداز میں جن چیزوں کو پیش کیا ہے انھیں فریقین کے نزدیک واقعہ مسلم ہونا چاہیے۔ اتنی واضح بات نہ جانے کیوں لوگوں کی سمجھ میں نہ آئی اور ان کا ذہن ایسے گوشوں کی طرف بھٹک گیا جن کا نفس واقعہ سے کوئی تعلق نہ تھا؟ اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں معلوم ہوتی کہ انہوں نے عمود سورہ کو سامنے رکھ کر سورے کی آیتوں پر نظم کی روشنی میں غور نہیں کیا، اگر وہ ایسا کرتے تو نا ممکن تھا کہ وہ قرآن مجید کے تین و زیتون کے معنی کی تعیین و تحقیق کے لیے ابن سینا کے قانون کا دفتر کھول کر بیٹھ جاتے اور انجیر و زیتون کے طبی فوائد کی تحقیق کے لیے اس کے مخزن المفردات کو کھنگالنا شروع کر دیتے۔

ہم اس سورہ پر جب امعان نظر کے ساتھ نظم کلام اور ربط آیات کی روشنی میں غور کرتے ہیں تو ہمیں صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس سورہ کا عمود یا مرکزی موضوع روز جزا کا اثبات ہے اور اسی دعوی کو ثابت کرنے کے لیے سورہ کی چاروں قسمیں بطور شہادت پیش کی گئی ہیں، ان قسموں میں دو قسمیں تو ایسی ہیں کہ خاص جگہوں کا نام ہیں یعنی طور سینین اور بلد امین، ان کے متعلق یہ بات کہ درحقیقت یہ دونوں جگہوں کے نام ہیں، شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ رہ گیا تین اور زیتون کا معاملہ، تو نظم کلام خود متقاضی ہے کہ جب بعد کی دو قسمیں دو خاص مقامات سے تعلق رکھتی ہیں جن میں سے ایک کا نام تین ہو اور دوسرے کا زیتون لیکن جس طرح طور سینین اور بلد امین خاص خاص جگہوں کے لیے متعارف اور معلوم ہیں اسی طرح تین اور زیتون کا نام مقامات کے طور پر مشہور و متعارف نہیں ہے۔ اس لیے لوگوں کو ان الفاظ کے مفہوم کی تعیین میں سخت پریشانی اٹھانی پڑی اور بات الجھ کر رہ گئی، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا ہے اگر نظم کلام ان کے مد نظر ہوتا تو صرف سیاق و سباق کی بنا پر کہ جب بعد کی دونوں قسمیں دو جگہوں کا نام ہیں وہ

ضرور سوچتے کہ ان کے پہلے کی دو دونوں قسموں کو بھی دو جگہوں کا نام ہونا چاہئے۔ لیکن چونکہ یہ انداز فکر انھوں نے نہیں اپنایا تھا اس لیے بغیر کسی تکلف کے ان کا ذہن انجیر کے پھل اور سلہ یتون کے تیل کے بھی فوائد کی طرف مڑ گیا اور انہوں نے ذرا نہ سوچا کہ آخر یہاں ان کے فوائد کے ذکر کا کیا موقع ہے؟

بات لمبی ہوتی چلی جارہی ہے، لیکن اس کے باوجود اس سورہ کے چار مقسم بہ کے متعلق بعض بزرگوں کی اس تقریر کا خلاصہ اس مقام پر درج کیے بغیر آگے بڑھنے کو جی نہیں چاہتا جس میں انھوں نے تین و زیتون کو اشرف الاشجار اور طور سینین و بلد امین کو اشرف الامکنہ قرار دے کر ان چاروں مقسم بہ کی توجیہ بھی کی ہے اور ان کا ربط بھی بتایا ہے۔

ان کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے:

"اس سورے کے شروع میں جو چار چیزیں بطور مقسم بہ کے آئی ہیں یعنی تین، زیتون، طور سینین اور بلد امین، ان میں دو تو ایسے درخت ہیں جو بہت ہی کثیر النفع ہیں یعنی تین اور زیتون، اور دو مقامات ہیں جو بڑے ہی کثیر البرکت ہیں یعنی طور سینین اور بلد امین۔ ان میں سے ایک یعنی طور سینین تو وہ مقام ہے جہاں حضرت موسیٰ رب العزت سے گفتگو کرنے کا موقع ملا اور دوسرا یعنی بلد امین جو نبی آخر الزماںؐ کا مولد و مسکن ہے اور یہ دونوں مقامات نزول وحی کا محل بھی ہیں۔"

ان میں ربط و مناسبت کیا ہے؟ اس کے متعلق ان کا خیال ہے کہ دو چیزوں کی قسم کو مقصود سے مناسبت اس طور پر ہے کہ درخت کو بھی اس طرح نشوونما ہوتا ہے جس طرح انسان کو، اور جس طرح انسان ایک بہترین حالت میں پیدا ہو کر بدترین حالت میں پہنچ جاتا ہے جیسا کہ فرمایا[۳۳] "لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِيْنَ" اسی طرح درخت بھی سوکھ کر کٹنے کے قابل ہو جاتا ہے اور چونکہ یہاں بیان اشرف

المخلوقات یعنی انسان کا تھا اس لئے قسم بھی اشرف الاشجار کی کھائی گئی تاکہ مکمل مناسب حال رہے اور طور سینین و بلد امین میں یہ مناسبت ہے کہ یہ دونوں چونکہ محل وحی ہیں اور وحی سے مجازات کا علم ہوتا ہے جیسا کہ اس سورہ میں بھی ذکر ہے تو گویا مجازات آخرت سے ان قسموں کو زیادہ مناسبت ہوئی اور یہی مناسبت ان دونوں کے اندر ربط کی وجہ ہے"۔

اوپر سورہ تین کے مقسم بہ کے متعلق ربط و مناسبت کی جو تقریر بعض بزرگوں کی طرف سے نقل کی گئی ہے اسے اپنے ذہنوں میں رکھئے ہم اس پر کوئی تبصرہ کرنے کے بجائے خود ان کے باہمی ربط و تعلق پر ایک مختصر سی گفتگو کرنا چاہتے ہیں اسی گفتگو میں خود بخود اس کی خامیوں کی طرف بھی اشارہ ہو جائے گا۔

نظم کلام کی روشنی اور سلف کے بعض اقوال کی تائید سے یہ بات بالکل صاف ہو گئی کہ اس سورے کے چاروں مقسم بہ چار مقامات کے نام ہیں۔ یعنی جس طرح طور سینین و بلد امین دو معلوم اور مشہور جگہوں کے نام ہیں اسی طرح تین اور زیتون بھی اگرچہ بعض وجوہ سے ان کا نام متروک ہو گیا دو مستقل جگہوں کے نام ہیں نظم کلام کے اشارے کے علاوہ دو دلیلیں بھی ہیں ایک تو یہ کہ سلف کے ایک قول میں تین کے متعلق یہ بات صاف طور پر کہی گئی ہے کہ اس سے مراد حضرت نوح کی وہ مسجد ہے جو کوہ جودی پر واقع تھی اس کے دوسرے معنی یہ ہیں کہ کوہ جودی کا دوسرا نام کوہ تین بھی ہے[۱۴۴] اور وہاں انجیر کے درخت بے شمار تھے جیسا کہ ایک قول میں کہا گیا کہ تین اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں انجیر کے درخت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔
دوسرے یہ کہ انجیل میں حضرت مسیح کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ:[۱۴۵] "دن میں وہ ہیکل میں تعلیم دیتا تھا اور رات میں نکل جاتا تھا اور اس پہاڑ پر شب بسر کرتا تھا جس کا نام "کوہ زیتون" ہے" اس بیان میں صاف تصریح ہے

کہ حضرت مسیح شب میں جس جگہ قیام کرتے تھے اس کا نام کوہ زیتون ہے اس سے ملتی جلتی وہ روایت بھی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ زیتون سے مراد بیت المقدس ہے۔ یا وہ پہاڑ ہے جس پر بیت المقدس واقع ہے۔

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ جس طرح طور سینین اور بلد امین دو مقامات کے نام ہیں اسی طرح تین اور زیتون بھی دو مقامات کے نام ہیں اور اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں اس کے بعض شواہد آگے آئیں گے۔

اب اس سوال کو حل کرنا ہے کہ اس سورہ کے عمود یعنی روز جزا کے اثبات میں ان مقامات کا ذکر کرتے ہیں اور وہ بھی مقسم بہ کی حیثیت سے کیا تعلق ہے؟ اس کے لئے سب پہلے ہم کو ان مقامات کے بعض اہم تاریخی حالات و واقعات پر نگاہ ڈالنی پڑے گی۔

یہ تو سب کو معلوم ہے کہ حضرت نوح کی قوم پر جو عذاب آیا تو اس کے خاتمے کے بعد آپ کی کشتی کوہ جودی پر ٹھہری جیسا کہ خود قرآن مجید میں آیا ہے پس اس سے تو یہ معلوم ہو گیا کہ یہی وہ مقام ہے جہاں قوم نوح پر جو خدا کی باغی تھی اس بغاوت کے پاداش میں عذاب آیا تھا۔ اور نوح کے ماننے والوں کو جو خدا کے مقبول بندے تھے اس عذاب سے بچا لیا گیا یعنی تین وہ مقام ہے جہاں خدا کی طرف سے سزا و جزا کا ایک اہم واقعہ ظاہر ہوا کہ ایک قوم اپنی گناہوں کی پاداش میں ہلاک کر دی گئی اور ایک قوم اپنی نیکیوں کے بدلے اس عذاب سے بچا لی گئی۔ اس کے علاوہ تورات کی ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جنت میں جب حضرت آدم علیہ السلام سے ایک لغزش ہو گئی تو حلۂ بہشتی اتر گیا اور انھوں نے اس وقت اپنی ستر پوشی انجیر کے پتوں سے کی۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو یہ بالکل ممکن ہے کہ حضرت آدم یہیں رہے ہوں اور جب وہ حادثہ پیش آیا تو انھوں نے یہیں انجیر کے پتوں سے اپنے جسم کو ڈھانکا ہو۔ اس طور پر حضرت نوح کے واقعہ

سے پہلے حضرت آدم کے عروج و زوال [illegible] کی داستان کا تعلق بھی اس سرزمین سے وابستہ ہو جاتا ہے اور اس طرح یہ سرزمین دو اہم واقعات کی بناء پر نعمت و نقمت اور سزا و جزا کے ظہور کی ایک ایسی یادگار بن جاتی ہے جس کے آئینے میں اللہ کے عدل و قسط کے آئین صاف صاف دیکھے جا سکتے ہیں۔

اس توجیہ کے بعد والتین کی قسم کی شہادت سورۃ تین کے عمود سے کس طرح چسپاں ہو جاتی ہے اس کا فیصلہ ناظرین خود کر لیں۔

اس طرح تاریخ نے ہم کو یہ بھی بتایا کہ یہود کی شرارتیں جب حد سے بڑھ گئیں یہاں تک کہ انھوں نے حضرت مسیح کے قتل کی سازش تک مکمل کر ڈالی تو ان کے اعمال کی پاداش میں خداوند کا قہر ٹوٹا اور ان کو ملعون قرار دے کر نبوت و امامت کے منصب سے معزول کر دیا گیا اور ان کی جگہ یہ عظیم امانت بنو اسماعیل کے حوالہ کر دی گئی۔ دیکھا آپ نے، اسی مقام پر جسے کوہ زیتون کہا جاتا ہے ایک قوم کو اس کے اعمال کی سزا میں ایک عظیم منصب سے اتار کر ذلت و نامرادی کی بیڑیاں پہنائی گئیں اور ان کے مقابلہ میں دوسری قوم کو اس کے ذاتی محاسن کی بنا پر تاج خلافت عطا کیا گیا اس طرح پاداش عمل کے لازم اور ضروری ہونے پر گویا خود کوہ زیتون شاہد ہے پس اے غافل انسانو! کوہ زیتون کی یہ داستان ہمیشہ نگاہوں کے سامنے رکھو اور روز جزا کے آنے کی تکذیب ہرگز نہ کرو۔ طور سینا کی شہادت اس بات پر کہ گناہ گار تباہ و برباد کئے جاتے ہیں اور نیکوکاروں کو خوش حالی و شادمانی کی جنت بخشی جاتی ہے موسیٰ اور فرعون کی سرگزشت میں اس طرح بیان ہوئی ہے کہ شاید کوئی اور حقیقت اس طرح بیان نہ ہوئی ہو۔ ہاں روز جزا پر بلد امین کی شہادت کے سمجھنے میں شاید آپ کو زحمت ہو اس لئے ذرا اس کی تفصیل کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے دو وعدے کئے تھے ایک تو ذریت اسحاق کے متعلق دوسرا ذریت اسماعیل

کے متعلق توریت والا وعدہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ اللہ نے پورا کیا لیکن اس کے بعد مسلسل نافرمانیوں اور شرارتوں کے باوجود جب انھوں نے مسیح علیہ السلام کو سولی دینے کی سازش کر ڈالی تو خدا کا قانونِ مکافات حرکت میں آگیا اور نبوت و حکومت کی ساری نعمتیں ان سے چھین لی گئیں اور ان کو ہمیشہ کے لیے ان سے محروم کر کے بنی اسماعیل کو اس نعمت سے سرفراز کیا گیا۔

بلد امین کی یہ شہادت کہ اپنی سادہ اور فطری صلاحیتوں کے مطابق ان کو نعمت نبوت و حکومت سے نوازا گیا، واضح اور کھلی ہوئی ہے لیکن اس کا دوسرا پہلو وقت آخر کے لیے اٹھا رکھا گیا تاکہ وہ تمام بنی آدم کے نیکوکاروں کے لیے رحمت کا اور بدکاروں کے لیے عذاب کا ایک یوم موعود بنے۔ یہ امت آخری امت اور یہ دین آخری دین ہے اس کے بعد کسی نبی امت کے آنے کا کوئی امکان نہیں اس کے بعد آئے گی تو قیامت ہی آئے گی۔ یہ گویا آخری عدالت تھی جس کے بعد صرف قیامت کی عدالت قائم ہو گی۔

گویا پوری بات اس طرح ہوئی کہ یہ تمام مقامات جو اپنے اندر جزا و سزا اور نعمت و نقمت کے غیر معمولی واقعات رکھتے ہیں یہ اس بات کی دلیل ہیں کہ اگر تم تمرد و سرکشی اور ناسپاسی و معصیت کوشی کا رویہ اختیار کرو گے اور قیامت کی تکذیب کر کے اپنی بدبختیوں کا بوجھ بھاری کرو گے تو ہم تمھیں سزا دیں گے اور کوئی نہیں جو اس سزا سے تم کو بچا سکے ہاں اگر تم ہمارے تابع فرمان رہے تو عظیم نعمتوں سے ہم تم کو مالا مال کر دیں گے اور کوئی نہیں جو ان نعمتوں کو تم تک پہنچنے سے روک سکے۔

اب پوری سورہ مع اپنی تمام ضروری تفصیلات کے آپ کے سامنے ہے اسے پڑھیے اور دوسرے مفسرین کی تفسیروں کو بھی اس کے مقابل میں رکھ کر پڑھیے آپ کو اس مطالعہ سے نہ صرف قرآن مجید میں نظم و ترتیب کی

نوعیت کا علم حاصل ہوگا بلکہ اس کے جاننے کی اہمیت اور ضرورت کا احساس بھی پیدا ہوگا جو بجائے خود اہم چیز ہے (۷۸)

حوالہ جات

(۱) الاتقان فی علوم القرآن سیوطی ج ۲ ص ۱۲۴ طبع ۱۳۱۷ھ مصر

(۲) فتح القدیر للشوکانی ج ۱ ص ۷۲

(۳) الاتقان ج ۲ ص ۱۲۴

(۴) الاتقان ج ۲ ص ۱۲۴

(۵) ایضاً

(۶) تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان للشیخ علاء الدین علی بن احمد المہائمی ج ۱ ص ۳

(۷) الاتقان ج ۲ ص ۱۲۴

(۸) یہ عظیم الشان تفسیر ۲ حصوں میں ہے دائرۃ المعارف حیدرآباد نے شائع کی ہے۔

(۹) اس کتاب کا ذکر امام سیوطی نے اتقان میں کیا ہے ملاحظہ ہو ج ۲ ص ۱۲۴

(۱۰) شیخ لاہوری کے حالات کے لئے دیکھئے نزہۃ الخواطر و بہجۃ المسامع والنواظر للعلامہ عبدالحی ج ۵ ص ۲۱۲ - حیرت ہے کہ "ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں" کے فاضل مؤلف ڈاکٹر سالم قدوائی نے اپنی کتاب میں اس تفسیر کی جانب کوئی اشارہ نہیں کیا۔

(۱۱) جدید مفسرین میں ڈاکٹر عبداللہ دراز مرحوم قرآن مجید میں اسی طرح کے نظم کے قائل تھے جسے علامہ فراہی نے پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے جن کا شمار عالم اسلامی کی معروف اور فاضل ترین شخصیات میں ہوتا تھا اپنی کتاب "النباء العظیم" میں نظم کے متعلق اپنے خیالات

تفصیل سے بیان کیے ہیں اور آخر میں نمونہ کے طور پر سورہ بقرہ کا تجزیہ کیا ہے اور اس کے اجزاء کا باہم ربط بھی واضح کیا ہے "ملاحظہ ہو" النباء العظیم ص۱۵۵

(۱۲) دلائل النظام للفراہی ص ۷۴ و ۷۰ الفرق بین المناسبۃ والنظام

(۱۳) دلائل النظام ص ۷۵ تصویر المعانی وسبکہا فی صورۃ

(۱۴) دلائل النظام ص ۷۶، ۷۷ الوحدانیۃ

(۱۵) دلائل النظام ص ۷۷

(۱۶) دلائل النظام ص ۷۶

(۱۷) مقالۃ آراء العلماء فی المناسبات "مجلۃ الجامعۃ الاسلامیہ بالمدینۃ المنورہ جلد ۳ شمارہ ۲ دسمبر ۱۹۷۰ء ص ۴۸
یہ فاضلانہ مقالہ ۵ قسطوں میں شائع ہوا۔

(۱۸) اس تفسیر کا نام "منبع عیون المعانی ومطلع شموس المثانی" ہے مصنف کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو مآثر الکرام ص ۱۹۷ یہ تفسیر پانچ ضخیم جلدوں میں سید تقی صاحب مرحوم (لکھنؤ) کے کتب خانہ میں موجود ہے تفسیر کی خصوصیات کے لیے دیکھیے "ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں" از ڈاکٹر سالم قدوائی ص ۵۲ - ۵۸

(۱۹) ہندوستانی مفسرین اور ان کی عربی تفسیریں ص ۵۸

(۲۰) تفسیر بیان القرآن ج ۱ ص ۹۴ مطبوعہ تاج کمپنی لاہور

(۲۱) تفسیر کبیر ج ۲ ص ۴۱۸ مطبوعہ ۱۳۰۸ھ

(۲۲) تفسیر بیان القرآن ج ۱ ص ۷۹

(۲۳) تفسیر فی ظلال القرآن تفسیر آیت مذکورہ (پہلا ایڈیشن)

(۲۴) سورہ انفال آیت ۶۵

(۲۵) سورہ انفال آیت ۶۶

۲۶ سورہ بقرہ آیت ۱۹۱

(۲۷) ملاحظہ ہو الکشاف ج ۱ ص ۱۹۱، ۱۹۲ اور تفسیر کبیر ج ۲ ص [illegible]

(۲۸) سورہ بقرہ آیت ۱۸۹

(۲۹) سورہ نساء آیت ۱۶۳

(۳۰) سورہ بقرہ آیت ۱۹۱

(۳۱) سورہ بقرہ آیت ۱۹۴

(۳۲) تفسیر تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان ج ۲ ص ۴۰۶

(۳۳) سورہ والتین آیت ۴ و ۵

(۳۴) مقام تین کا ذکر کلام عرب میں بھی آیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ عرب اس مقام سے بخوبی واقف تھے۔ نامور جاہلی شاعر نابغہ ذبیانی کہتا ہے:

وَھَبَّت الریح من تلقاء ذی أُرُل
تُزجی مع اللیل من صرّادھا صِرَما

صُهبَ الظلال أتین التّین عن عُرُضٍ
یُزجین غیما قلیلا ماءُہ شَبِما

ملاحظہ ہو دیوان نابغہ ص ۱۰۲ مطبوعہ دار صادر دار بیروت ۱۹۶۰ء

اس تصریح کی موجودگی میں تفہیم القرآن کے مؤلف مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا یہ خیال حیرت انگیز ہے کہ "التین والزیتون کے الفاظ سن کر یہ معنی ایک ایک عام عرب کے ذہن میں نہیں آسکتے تھے اور نہ یہ بات قرآن کے مخاطب اہل عرب میں معروف تھی کہ تین اور زیتون ان مقامات کے نام ہیں" تفہیم القرآن جلد ششم ص ۳۸۶ ۔ مقام تین کی مفصل تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو علامہ فراہی کی کتاب مفردات القرآن ص ۱۳ نیز تفسیر سورہ والتین۔

(۳۵) لوقا باب ۲۱ آیت ۳۷

(۳۶) کتاب پیدائش باب ۲ آیت ۸

(۳۷) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے تفسیر سورہ والتین للفراہی

(۳۸) اس دعویٰ کی دلیل میں اعشیٰ کا یہ شعر پیش کیا جاتا ہے:

ابیض لا یرھب الھزال ولا یقطع رحما ولا یخون إلا

حالانکہ یہاں آلاء دراصل إلاّ کی تخفیف ہے ملاحظہ ہو جمہرۃ اللغۃ لابن دریدج ا ص ۲۰ اس کے سوا پورے کلام عرب میں آلاء کی واحد کے طور پر لفظ إلی کا کہیں وجود نہیں ہے۔

(۳۹) ارشاد ہے: کَلَّآ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ یعنی کفار اس روز حجاب میں ہوں گے اس سے ثابت ہوا کہ مومنین رویت سے مشرف ہوں گے۔ یہ رویت کس طرح کی ہوگی اس کے لیئے ملاحظہ ہو علامہ فراہی کی تازہ شائع شدہ تصنیف "القائد إلی عیون العقائد" ص ۱۰۵

(۴۰) سورہ قیامہ آیت ۲۲ — ۲۵

(۴۱) سورہ عبس آیت ۳۸ — ۴۱

(۴۲) سورہ نور آیت ۳۱

(۴۳) یہ تلخیص مولف تفسیر تدبر قرآن مولانا امین احسن اصلاحی کی کتاب "قرآن اور پردہ" سے ماخوذ ہے۔

(۴۴) یہ خط "نقوش لاہور" کے مکاتیب نمبر میں شائع ہوا ہے حصہ دوم ص ۸۳

ماہنامہ
مدیر ڈاکٹر سید [illegible]
[illegible]
جلد ۸ شمارہ ۴ اکتوبر ۱۹۷۶ء
۸۲ - ۱۱۲

اخوان المسلمون کی تحریک

پس منظر اور جائزہ

(۲)

جناب محمد راشد

حسن البنّا نے مختلف موقعوں پر اپنی تنظیم کے پروگراموں کی تفصیل بیان کی ہے، ان کو دیکھنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ مصر میں ہمہ گیر انقلاب کے خواہاں تھے، اسی لئے ان کا دائرۂ عمل مصر کے ہر طبقہ تک پھیلا ہوا تھا۔ گاؤں اور قصبات کی مسجدوں سے لے کر شہروں میں کارخانوں کے مزدوروں تک میں بڑی تیزی سے ان کی تحریک کا اثر بڑھ رہا تھا ____ اسکولوں اور کالجوں کے طلباء نے تو گویا اس تحریک کو اپنے ہاتھوں میں لے لیا تھا۔ اخوان المسلمین کے نوجوان ہر طبقہ میں ان کے مزاج اور ان کے مفاد کے مطابق باتیں کرتے تھے مثلاً کسانوں میں زمین کی منصفانہ تقسیم، اور پیداوار میں ان کے جائز حقوق ملنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ وہ زمانہ تھا کہ جب مصر کی سیاست کی باگ ڈور انھیں رہنماؤں کے ہاتھوں میں تھی جن کا تعلق جاگیرداروں اور زمینداروں سے تھا، اس لئے اخوان جس عادلانہ نظام کے قیام کا مطالبہ کر رہے تھے در حقیقت وہ ہر طبقہ کے لوگوں کی آواز تھی (۱) حسن البنّا

نے اپنی بڑھتی ہوئی طاقت کا اندازہ کر لیا تھا، لیکن انھیں یہ بھی اندازہ تھا کہ سیاسی محاذ پر انھیں کامیابی نہیں ہو سکتی کیونکہ مصر کی تمام سیاسی پارٹیاں، شاہ فاروق، انگریز، غیر ملکی سرمایہ دار، سب ان کے خلاف محاذ بنا لیں گے، اور الیکشن میں انھیں کامیابی حاصل نہیں ہوگی، (۲) اس طرح اسلامی حکومت کے قیام کا تصور کبھی بھی حقیقت نہیں بن سکے گا۔ غالباً اس طریقۂ کار میں ناکامی کے اندیشے سے انھوں نے اپنے مقصد کے حصول کے لئے رضاکاروں کی تربیت و تنظیم کا وسیلہ اختیار کیا، جو وہ شاید کر تو رہے تھے بظاہر عوام کی فلاح و بہبود کے خیال سے لیکن درحقیقت وہ اس طرح عوامی انقلاب لانے کے بارے میں سوچ رہے تھے اور مقصد کو حاصل کرنے کے لئے شاید رضاکاروں کے ذریعہ مصر میں بڑے پیمانے پر خانہ جنگی کی اسکیم بنا رہے تھے۔ کیونکہ انھیں یقین تھا کہ عوام ہر انقلاب کے لئے تیار ہیں، کیونکہ ۱۸۸۲ء۔ ۱۹۱۹ء میں مصر کے عوام نے اپنے عزم و حوصلہ کا ثبوت دے دیا تھا، ۱۹۵۲ء میں جمال عبدالناصر کی قیادت میں جو انقلاب آیا، ان کی کتاب 'فلسفۃ الثورہ' پڑھنے کے بعد یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اور ان کے ساتھی بھی اسی بات پر متفق تھے کہ مصر میں جو بھی انقلاب آئے گا عوام اس کا دل سے خیر مقدم کریں گے، چنانچہ وہ اسی یقین کے تحت فوج میں بڑی خاموشی سے انقلاب کا خاکہ مرتب کر رہے تھے، حسن البنا کی رسائی فوج تک ناممکن تھی لیکن وہ اس بات کی مسلسل کوشش کر رہے تھے کہ ان کی تحریک کا تعارف فوج حلقہ میں بھی ہو جائے، غالباً وہ یہ کوشش اس لئے کر رہے تھے اگر اخوان کے رضاکاروں کے ذریعے مصر میں

---

(۱) دیکھیے تفصیل: الاخوان المسلمین صلا : ڈاکٹر اسحاق الحسینی

(۲) اسماعیلیہ کے حلقے سے ایک مرتبہ وہ الیکشن لڑے بھی تھے جس میں انھیں ناکامی ہوئی۔

خانہ جنگی شروع ہو تو فوج میں ان کی تحریک کی مخالفت نہ کی جائے یعنی فوج حکومت اور فاروق کی آلہ کار نہ بنے بلکہ وہ عوام کا ساتھ دے چنانچہ حسن البنا کا تعارف انور السادات سے ہوا، وہ فوج میں اہم عہدہ پر فائز تھے، وہ بھی جمال عبدالناصر کے ساتھ ۱۹۵۲ء کے انقلاب کی تیاری میں منہمک تھے، انور السادات حسن البنا سے بہت متاثر ہوئے لیکن عملی طور پر اپنے ساتھیوں کے ساتھ رہے انور السادات کے ذریعہ اخوان کی تحریک فوج کے دوسرے افسروں تک پہنچی، ان میں عبدالمنعم اور رشاد المہنا قابل ذکر ہیں، ان دونوں حضرات پر حسن البنا اور اخوان کی تحریک کا بے حد اثر ہوا اور وہ فوج میں اس تحریک کے مبلغ بن گئے اس اثر کو فوج کے دوسرے لوگوں نے بھی محسوس کر لیا، جس کے نتیجہ میں ان دونوں حضرات سے اکثر و بیشتر چیزیں صیغۂ راز میں رکھی جاتی تھیں، یہی نہیں بلکہ انقلابی کونسل کے ممبروں نے متفقہ فیصلہ سے ان دونوں حضرات کو مجلس عاملہ سے بھی الگ کر دیا، اس کی وجہ یہ تھی کہ انقلابی کونسل کے لوگ یہ چاہتے تھے کہ فوج میں کسی بھی سیاسی تحریک کا اثر نہ رہے، جنرل نجیب نے اپنی خود نوشت ڈائری میں بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ کہتے ہیں: "رشاد المہنا اور عبدالمنعم عبدالرؤف دونوں پر اخوان المسلمین کی تحریک کا اتنا اثر ہوا کہ ہم لوگ انھیں اپنی انقلابی کونسل کی مجلس عاملہ سے الگ کرنے پر مجبور ہو گئے، اس کی وجہ یہ تھی کہ ہم نہیں چاہتے تھے کہ کوئی بھی سیاسی تحریک فوج کے اندرونی مسائل میں دخیل ہو، خواہ اس تحریک کے اصول و مقاصد کچھ بھی ہوں"(۱)

انقلابی کونسل کے ممبروں کی کوشش تھی کہ وہ حسن البنا اور ان کی تحریک سے پوری طرح باخبر رہیں اور دوسری طرف حسن البنا یہ چاہتے تھے

(۱) الاخوان المسلمون: ص ۲۲۴: اسحاق الحسینی۔

کہاں تک ان کی فوج میں زیادہ سے زیادہ ہو، لیکن دونوں کی کوشش یہ تھی کہ ان کے آئندہ پروگراموں کی ان میں سے کسی کو خبر نہ ہونے پائے رضا کاروں کی خفیہ تنظیم کے جو اصول مرتب کئے گئے تھے ان میں یہ بھی تھا کہ تنظیم کی ہر چیز کو صیغۂ راز میں رکھا جائے گا اور اگر کسی ممبر نے تنظیم کے اصولوں کی مخالفت کی تو اسے موت کی سزا بھی دی جا سکتی ہے، حسن البنا نے خفیہ تنظیم کی طرف بڑی توجہ کی اور اس کے ممبران کے لئے دینی اور جسمانی تربیت کے جو اصول بنائے ان سے ان کی تنظیمی صلاحیت کا اندازہ ہوتا ہے، ۱۹۴۵ء کے بعد فلسطین میں عربوں اور یہودیوں کے درمیان اختلافات بڑھنے لگے اور انگریز اس اختلاف کو مذہبی اور سیاسی رنگ دے رہے تھے اور مسئلہ پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتا جا رہا تھا یہاں تک کہ خانہ جنگی کی نوبت آگئی چنانچہ ۱۹۴۸ء میں فلسطین کے عربوں کی حمایت میں عرب ممالک نے اپنے اپنے فوجی دستے روانہ کئے جنھوں نے بڑی بہادری اور جانثاری سے سامراجی طاقتوں کا مقابلہ کیا[1] دوسری طرف یہودیوں کی مدد تو تقریباً تمام مغربی ممالک کر رہے تھے جن میں برطانیہ کھلم کھلا اسرائیل کا ساتھ دے رہا تھا اس جنگ میں اخوان المسلمین کے رضا کاروں نے بھی عربوں کی فوج کے ساتھ پورا حصہ لیا اور بڑی بہادری اور سرفروشی کا ثبوت دیا۔ مصری فوج کے افسروں پر اخوان کے جوش و خروش کا بڑا اثر ہوا، چنانچہ یہیں سے اخوان کے رضا کاروں اور خفیہ تنظیم کے سربراہوں کا تعلق اور ربط مصر کے اعلیٰ فوجی افسروں سے ہوا، جن میں جمال عبد الناصر، ذکریا محی الدین، کمال الدین حسین، حسین الشافعی، جمال سالم، صلاح سالم، عبد اللطیف بغدادی قابل ذکر ہیں، اور یہی حضرات انقلابی کونسل کے روح رواں بھی تھے انور السادات اور حسن البنا کے درمیان تعلق و ربط پہلے سے قائم ہو چکا تھا، عربوں کی جنگ فلسطین میں ناکامی سے تمام عرب عوام پر بڑا گہرا اثر پڑا، اور لوگوں کو یقین

---

(۱) دیکھئے تفصیل مذاکرات عبداللہ ص۷۵-۷۶

ہو گیا کہ عرب حکمرانوں کی اس میں سازش شامل ہے، کیونکہ ٹھیک اس وقت جبکہ عربوں کی فوج ہر محاذ پر آگے بڑھ رہی تھی اچانک جنگ بندی کا اعلان کر دیا گیا اور فوجوں کو اپنے اپنے علاقوں میں واپس جانے کا حکم دے دیا گیا۔ جہاں تک فوج کے افسروں کا تعلق ہے تو وہ لمحہ بہ لمحہ حالات سے باخبر تھے اور انھیں یہ بھی علم ہوتا رہتا تھا کہ آگے اور پیچھے جانے کے احکام کہاں سے صادر ہو رہے ہیں، جمال عبدالناصر اور ان کے ساتھیوں کو فاروق اور ان کی حکومت کی غداری اور ضمیر فروشی کا یقین تھا۔

۱۹۴۸ء تک اخوان المسلمین کی تحریک مصر میں بڑی طاقتور ہو چکی تھی اور رضاکاروں اور خفیہ تنظیم کے ذریعہ کسی وقت بھی مصر میں خانہ جنگی کرائی جا سکتی تھی، لیکن اس عرصہ میں اخوان المسلمین کے بانی اور روحِ رواں حسن البنّا بھی ایک نامعلوم شخص کے ہاتھوں قتل کر دیئے گئے، یہ تو ابھی تک نہیں معلوم ہو سکا کہ کس شخص نے حسن البنّا کو قتل کیا ہے لیکن لوگوں کو اس بات کا یقین ہے کہ ان کے قتل کی سازش میں ملکی اور غیر ملکی عناصر شامل تھے۔ حسن البنّا کے بعد اخوان کی تحریک بڑے نازک اور کٹھن مرحلہ سے گزر رہی تھی، ایک طرف نقراشی پاشا کے قتل کی وجہ سے اخوان پر حکومت ہر طرح کی پابندی عائد کئے ہوئے تھی تو دوسری طرف خود پارٹی میں اختلافات شروع ہو گئے تھے اختلافات کا بنیادی سبب حسن البنّا کی قائم مقامی کا مسئلہ تھا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حسن البنّا کے بعد جو لوگ بھی پارٹی میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے وہ تقریباً ایک ہی مرتبہ کے تھے اس لئے ان میں سے کسی ایک پر اتفاق نہیں ہو پا رہا تھا دوسری وجہ یہ تھی کہ ان میں سے ہر ایک کا الگ الگ گروپ تھا اس لئے آپس کے اختلافات سے پارٹی کا شیرازہ درہم برہم ہونے کا خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ ان حالات میں اس تحریک کو ایک ایسی سنجیدہ قیادت کی ضرورت

سی جو تحریک کے تنظیمی ڈھانچے کو کمزور نہ ہونے دے اور دوسری طرف
آئندہ کے پروگراموں کی تشکیل بھی اس طرح کرے کہ نوجوانوں کے جذبات
پر انہیں کا پورا قابو رہے اور تشدّد اور انتہا پسندی پر مبنی کوئی بھی عمل وجود
میں نہ آنے پائے عرصہ تک پارٹی میں حسن البنّا کے جانشین کی تلاش جاری رہی
اور کسی پر اتفاق نہ ہو سکا، اسی عرصہ میں شیخ حسن الباقوری عارضی طور پر مرشد
عام کے عہدہ پر فائز رہے، وہ ازھر کے ہونہار فرزند، سنجیدہ باوقار اور علمی
حیثیت سے ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔ خطابت کا ملکہ انھیں قدرت
سے ودیعت ہوا تھا، ان سب خوبیوں کے ساتھ وہ حسن البنّا کے معتمد
خاص اور تحریک کے سرگرم رکن بھی تھے۔ لیکن یونیورسٹی کے حلقہ کے نوجوان
انھیں مرشد عام کی حیثیت میں قبول کرنے کو تیار نہیں تھے، دوسرے
حضرات جو مرشد عام کے عہدہ کے لئے اُمیدوار تھے ان میں حسن البنّا
کے بھائی عبدالرحمٰن البنّا، ان کے بہنوئی عبدالحکیم عابدین، صالح عشماوی
اور شیخ الفرغلی تھے۔ [۱]

مگر جب پارٹی کے ممبران میں سے کسی ایک پر اتفاق نہ رہا تو حسن الہضیبی
کو جو پارٹی سے باہر کے آدمی تھے مرشد عام کے عہدہ کے لئے منتخب کیا گیا۔
ہضیبی اخوان کی تحریک سے بہت متاثر تھے لیکن اس کے سرگرم کارکن
نہیں تھے اخوان کے حلقہ میں ان کی عزت اس وجہ سے تھی کہ وہ مصر کے مشہور
قانون داں ہونے کے علاوہ حکومت کے اعلیٰ ذمہ داران سے بھی تعلقات
رکھتے تھے، حسن البنّا کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی تھی کہ وہ ہر طرح کے لوگوں
کو اپنے ساتھ رکھیں تاکہ ان کی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھا سکیں، ہضیبی کی
زندگی کا دو تہائی حصہ عدالتوں کی چہار دیواری کے درمیان گزرا تھا، ان

---

(۱) الاخوان المسلمون: ص ۲۰۳: اسحاق الحسینی۔

کی زندگی ایک وکیل کی حیثیت سے شروع ہوئی تھی پھر دہ مختلف اضلاع
میں جج مقرر ہوئے اور بعد میں ترقی کرکے سپریم کورٹ کے جج ہو گئے! (۱)
اسی طرح ان کی شخصیت لوگوں کی نظروں میں بڑی بھاری بھرکم لگتی تھی چنانچہ
انھوں نے نہ صرف اخوان کو جو ان کے شدید خطرہ سے بچا لیا بلکہ اپنی شخصیت
اور حکمت عملی سے تحریک کے توازن کو بھی برقرار رکھا، لیکن حسن البنا کی
وفات سے جو خلا پیدا ہوگیا تھا اس کی تلافی نہیں ہو پائی، ہضیبی ۱۹۴۹
سے ۱۹۵۲ء تک تحریک کی سرپرستی کرتے رہے، نقراشی کے قتل کی وجہ
سے سرکاری حلقہ میں اخوان کے خلاف جو انتقامی جذبہ پیدا ہوگیا تھا وہ وفد
پارٹی کے لیڈر نحاس پاشا کی قیادت میں حکومت کی تشکیل کے بعد بدل
گیا۔ چنانچہ اخوان پر سے وہ تمام پابندیاں اٹھالی گئیں جو ان پر نقراشی اور
عبدالہادی کی حکومت کے زمانہ میں عاید کی گئیں تھیں، نحاس پاشا کی
وزارت کے زمانہ میں اخوان اپنی اندرونی تنظیم میں زیادہ مصروف
رہے، چنانچہ حکومت کے خلاف اس عرصہ میں کوئی بڑا ھنگامہ یا مظاہرہ
نہیں ہوا، اس زمانہ میں خفیہ تنظیم کی طاقت میں بھی اضافہ ہوا، ۱۹۵۲ء
میں مصر کا انقلاب جمال عبدالناصر اور جنرل نجیب کی قیادت میں آیا جس
کا مصر کے ہر حلقہ میں خیر مقدم کیا گیا، لوگوں کے تاثرات کو دیکھ کر انقلابیوں
نے یہ کہا کہ انقلاب فوج کا لایا ہوا نہیں بلکہ یہ عوام کے دلوں کی آواز
ہے، اخوان المسلمین نے بھی اس انقلاب کا کھلے دل سے خیر مقدم کیا۔
کیونکہ ان کے لیڈروں کے لئے انقلابی کونسل کے لوگ نئے نہیں تھے
ان کا تعارف رضاکاروں کی تربیت کے موقع اور جنگ فلسطین میں
ہو چکا تھا، جہاں تک مصر کی دوسری سیاسی پارٹیوں کا تعلق تھا ان پر

---

(۱) الاخوان المسلمون: ص ۲۶ اسحاق الحسینی۔

ادھورے ہو گئی، کیونکہ شاہ فاروق اور بائمکر بزدوں کی سرپرستی کے ختم ہو جانے کے بعد مصر میں اب ان کا مستقبل نہیں رہ گیا تھا۔ دوسری طرف انقلابی کونسل کے تمام ممبروں کا اس بات پر اتفاق تھا کہ مصر میں جو بھی سیاسی اور سماجی ابتری پیدا ہوئی ہے اس کی ذمہ دار یہاں کی سیاسی پارٹیاں اور ان کے شاہ فاروق ہیں، اس لئے اخوان المسلمین کو چھوڑ کر باقی تمام سیاسی پارٹیوں پر انقلابی کونسل کی کڑی نگاہ تھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابتدائی مرحلہ میں الاخوان المسلمون نے انقلاب کو لوگوں میں مقبول بنانے میں بڑا اہم رول ادا کیا، چنانچہ بہت سے لوگوں کو یہ شبہ بھی پیدا ہو گیا تھا کہ انقلاب کے پیچھے اخوان کا ہاتھ ہے، ادھر انقلابی کونسل کے لوگ بھی اخوان سے بہت قریب ہو گئے تھے، جمال عبد الناصر اور جنرل نجیب نے مختلف موقعوں پر اخوان کی مذہبی اور سماجی خدمات کو سراہا تھا اور حسن الہضیبی سے اپنی گہری عقیدت کا اظہار بھی کیا تھا، لیکن اصل مسئلہ دوسرا تھا جس میں بڑی نزاکت تھی وہ مسئلہ یہ تھا کہ آئندہ کے پروگراموں میں انقلابی کونسل کے لوگ اخوان کو کہاں تک اپنے ساتھ رکھ سکیں گے، وہ انقلاب کو عوام میں پوری طرح مقبول بنانے کے بعد اخوان کو نظرانداز کر دیں گے یا ان کے مشوروں سے اپنی داخلہ اور خارجہ پالیسی مرتب کریں گے۔ یوں تو انقلابی کونسل کے ارکان اخوان کو اپنے ساتھ رکھنا چاہتے تھے مگر ان کے عمل کے دائرہ کو محدود کر کے جہاں تک مذہبی اصلاح اور سماجی فلاح و بہبود کے کام کا تعلق ہے تو اس میں انقلابی ضرور اخوان کو آگے بڑھانا چاہتے تھے۔ [1]

مگر جہاں تک خالص سیاست کا تعلق تھا اس میں وہ انفرادی طور پر تو مشورہ لینے کو تیار تھے لیکن ایک تحریک یا جماعت کی حیثیت سے انھیں اپنے معاملات میں دخیل نہیں کرنا چاہتے تھے، کیونکہ انھوں نے جو

خاکہ مرتب کیا تھا اس میں مصر کی سیاسی نہج کی تفصیل تو نہیں تھی لیکن اس کا اجمالی خاکہ ضرور مرتب ہو چکا تھا۔ جس میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی تھی کہ مصر کے سیاسی جماعتوں کو انقلابی کونسل کے پروگراموں کی تشکیل میں نہ شامل کیا جائے گا کیوں کہ انھیں کسی فرد پر بھی پوری طرح اعتماد نہیں تھا خواہ اس کا تعلق کسی بھی سیاسی پارٹی سے ہو، جس میں اخوان المسلمین بھی شامل تھی۔ چنانچہ انقلابی کونسل کے ممبروں کی یہ خواہش تھی کہ اخوان المسلمین بھی دوسری سیاسی جماعتوں کی طرح اپنے کو ختم کر دے اور اپنا دائرہ عمل لوگوں کی اصلاح تک محدود رکھے۔ اس کام میں انقلابی کونسل ان کی ہر طرح کی معنوی اور مادی مدد کرنے کے لیے تیار تھی۔ اخوان المسلمین کے لیے یہ مشورہ بڑا صبر آزما اور ہمت شکن تھا۔ کیوں کہ اس مشورہ کو ماننے کا یہ مطلب تھا کہ ان کی تنظیم کا اصل مقصد فوت ہو جائے اور اس نے اب تک لوگوں میں جو سیاسی کام کیا ہے اس پر پانی پھر جائے۔ کیوں کہ ۱۹۴۷ سے ۱۹۵۳ تک اخوان کی تحریک کا نصب العین مذہبی اصلاح اور سماجی فلاح و بہبود کے بجائے خالص سیاسی ہو کر رہ گیا تھا اور اس کی وجہ سے انھیں بڑی پُرخار وادیوں سے گزرنا پڑا، ہزاروں نوجوانوں کے پیروں میں بیڑیاں تک پڑیں اور ہزاروں موت کے گھاٹ اتار دیے گئے اب ان سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ وہ اپنے کو سیاسی جماعت کی حیثیت سے نہیں بلکہ صرف مذہبی جماعت کی حیثیت سے باقی رکھیں کسی طرح بھی جماعت کے کسی حلقہ میں قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا اور خاص طور سے جب وہ اپنی سیاسی کامیابی کو اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں، اس صورت میں ان کے لیے یہ ناممکن تھا کہ وہ انقلابی کونسل کے لوگوں کے آلۂ کار بنے رہیں اور جس منزل سے یہ تحریک شروع ہوئی تھی اسی کی طرف دوبارہ واپس چلے جائیں — انقلابی کونسل کے ممبروں نے پہلے ہی یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ وہ حکومت

کے اقتدار کو کسی بھی پارٹی کے حوالے نہیں کریں گے بلکہ وہ خود ایک پارٹی تشکیل دیں گے جو انقلابی کونسل کے افکار و تصوّرات اور ان کے سیاسی پروگراموں کی حامل اور علم بردار ہوگی، اس طرح وہ بالواسطہ اور بلاواسطہ حکومت کرتے رہیں گے ۱۹۵۲ سے ۱۹۵۴ء تک اخوان المسلمین کے رہنما اور انقلابی کونسل کے ممبروں کے درمیان گفت وشنید کا سلسلہ جاری رہا لیکن بنیادی اختلاف ہونے کی وجہ سے مفاہمت اور مصالحت کی کوئی شکل نہ نکل سکی، یہ زمانہ دونوں کے لیے بڑی کشمکش کا زمانہ تھا، اور دونوں اس کشیدگی کے خطرناک نتائج کو دیکھ رہے تھے، اخوان ایک عوامی تحریک تھی، دوسرے اس کے رضاکاروں کی سرگرمیوں اور اس کی خفیہ تنظیم کی طاقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا تھا،

اخوان المسلمین کو اپنی طاقت کا اندازہ تو ضرور تھا لیکن مسلح فوج کی طاقت اور انقلابی کونسل کے ممبروں کے عزائم کا بھی انھیں علم تھا اس کے ساتھ فوج سے تصادم کے بھیانک نتائج سے بھی پوری طرح آگاہ تھے۔ چنانچہ اخوان کے اس گروہ کی جو بڑی حد تک اعتدال پسند اور دوراندیش تھا، یہ رائے تھی کہ حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے تحریک کے دائرۂ عمل کو فی الحال مذہبی امور تک محدود کر دینا چاہئے اور بعد میں حالات کے پیش نظر سیاسی معاملات میں مناسب فیصلہ کرنا چاہیے، کیوں کہ موجودہ حالات میں پارٹی اور ملک کا مفاد اسی میں ہے کہ انقلابی کونسل سے تصادم نہ ہونے پائے اور جہاں تک ممکن ہو ان کے ساتھ تعاون کیا جائے، اس گروہ کی قیادت ازہری حلقہ کے لوگ کر رہے تھے لیکن یونیورسٹیوں اور کالج کے طلباء اور ان کے رہنما اور بعد میں رضاکاروں اور خفیہ تنظیم کے لیڈروں نے بھی اس مشورہ کو ماننے سے انکار کر دیا۔ ازہری حلقہ کی قیادت اس وقت شیخ حسن الباقوری، شیخ غزالی، شیخ سعید

سابق کرتے تھے، حسن اسماعیل الہضیبی جن کی سلامت طبع اور ذہنی توازن لوگوں میں مسلم تھی اخوان کو اس نازک مرحلہ میں جذبات کے دھارے میں بہنے سے روک نہیں سکے،

چنانچہ ایسا محسوس ہوتا تھا کہ پارٹی میں اس وقت کوئی مضبوط قیادت نہیں ہے اس لئے ہر لمحہ تصادم کا اندیشہ ہوتا تھا، خاص طور سے خفیہ تنظیم پر مرشد عام حسن الہضیبی کا بالکل کنٹرول باقی نہیں رہ گیا تھا، اور اسی تنظیم سے انتہاپسندی کا کوئی عمل بھی سرزد ہو سکتا تھا جو پارٹی کے لیے تباہی کا سبب ہو سکتا تھا۔

اس عرصہ میں دو ایک مسائل میں اخوان اور انقلابی کونسل کے ممبروں کے درمیان شدید اختلافات ہی پیدا ہوتے جو صرف سڑکوں پر مظاہروں کے بعد ختم ہو گئے اور کوئی خطرناک صورت حال نہیں پیدا ہوئی۔ ان اختلافات کے پیدا ہونے کا سبب جنرل نجیب اور جمال عبدالناصر کے درمیان اختلافات، ھیئۃ التحریر (آزادی کمیٹی) کی تشکیل، اور نہر سوئز کا معاہدہ تھا، یہ تینوں مسائل ایسے تھے جن میں اخوان اور انقلابی کونسل کے لوگوں کو یہ یقین ہو گیا کہ وہ انتہاپسندی سے باز نہیں آئیں گے اور حکومت کے خلاف سازش کرنے میں بھی انھیں باک نہ ہوگا۔ دوسری طرف یہ حقیقت ہے کہ اخوان المسلمین کی اعلیٰ قیادت نے حکومت کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا، مگر اس کے لیے کیا طریقہ اور کیا ذریعہ اختیار کیا جائے یہ بات طے نہیں ہو سکی تھی، حسن الہضیبی نے جمال عبدالناصر کے خلاف ہر طرح کے پروپیگنڈے کئے، مصر میں ہی نہیں بلکہ مصر کے باہر جاکر انقلابی کونسل کی غلط سیاست کو طشت از بام کیا، اور نہر سوئز کے معاملہ میں نئے معاہدہ کو مصر کے خلاف ایک سازش قرار دیا، جمال عبدالناصر اور ان کے ساتھیوں نے اس معاہدہ کی وضاحت

کی انہوں الزامات کی تردید کی جو اخوان کے حلقہ کی طرف سے عاید کئے جا رہے تھے۔ اس وقت کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد بڑی آسانی سے یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ اخوان نے تشدد پسندی کی پالیسی اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا اور وہ حکومت سے تصادم کے لیئے کوئی حیلہ تلاش کر رہے تھے ادھر انقلابی کونسل کے لوگ بھی کسی ایسے موقع کی تلاش میں تھے جس میں اخوان کو اپنی گرفت میں لا سکیں، گویا طرفین کی جانب سے محاذ آرائی کی شروعات ہو چکی تھی اسی عرصہ میں ۲۹ اکتوبر ۱۹۵۱ء کو جب وقت جمال عبدالناصر اسکندریہ میں ایک عام جلسہ کو خطاب کر رہے تھے ان پر قاتلانہ حملہ کیا گیا، حملہ آور نے اپنے کو اخوانی بتایا، اخوان کے حلقہ سے اس حملہ کو انفرادی جرم قرار دیا گیا اور پارٹی کی طرف سے اس سے لاعلمی کا اظہار کیا گیا مگر انقلابی کونسل نے اس حملہ کو اخوان کی منظم سازش قرار دیا اور اخوان کی ہر طرح کی تردید اور اس جرم سے برأت کا اظہار کرنے کے باوجود ان کو اس جرم میں ملوث سمجھا گیا، چنانچہ جمال عبدالناصر اور ان کے ساتھیوں نے اخوان کی طاقت کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ انقلابی گروہ اس واقعہ کے بعد کسی بھی گفت وشنید یا مصالحت و مفاہمت کے لئے بالکل تیار نہیں ہوا۔ مرشد عام حسن الہضیبی نے صلح کے لیئے بڑی کوشش کی اور جمال عبدالناصر کو یہ بھی بتایا کہ انھوں نے یہ فیصلہ کر لیا ہے کہ اخوان سیاست میں دخیل نہیں ہوں گے اور صرف مذہبی اور سماجی امور تک اپنے دائرہ عمل کو محدود رکھیں گے، لیکن جمال عبدالناصر نے ہضیبی کے اس فیصلہ کو سیاسی چال قرار دے کر بات چیت کرنے سے انکار کر دیا اور اس کے بعد اخوان کو اپنے شکنجہ میں جکڑنا شروع کر دیا۔ سب سے پہلے انہوں نے اخوان کی خفیہ تنظیم کے تمام مرکزوں پر چھاپے مروا کر ان کے ساز و سامان پر قبضہ کر لیا اور تنظیم کے ممبروں اور لیڈروں کی گرفتاری شروع

کردی اور چند ہی دنوں میں سب کو جیل میں بھر دیا، اخوان کی تائید میں
مصر کے مختلف شہروں میں مظاہرے ہوئے لیکن مسلح فوج نے مظاہرہ
کرنے والوں کے خلاف شدید کارروائی کی، جمال عبد الناصر اور ان کے
ساتھیوں کو جنہوں نے بڑی حکمت عملی اور چابک دستی سے شاہ فاروق
اور انگریزوں کے خلاف بغاوت کر کے کامیابی حاصل کر لی تھی، اخوان
کی طاقت کو ختم کرنے میں بہت زیادہ دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑا،
اس طرح انہوں نے اخوان کو مصر کی سیاست سے الگ کر کے ان کی طاقت
کو توڑ دیا۔ اخوان کی خفیہ تنظیم کے مرکزوں کی تباہی اور ان کے لیڈروں
کی گرفتاری سے عوام میں بڑی بے چینی اور تشویش پیدا ہوئی، لیکن فوجی
حکومت کی دہشت انگیزی اور ان کے سخت اقدامات کی وجہ سے لوگوں
کو جمال عبد الناصر اور ان کی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کی
ہمت نہیں ہوئی، اس وقت لوگوں کو اس بات کا یقین تو ہو گیا کہ
انقلابی حکومت میں جمہوری قدروں کو ختم کیا جا رہا ہے، یہاں تک
کہ دوسرے عرب ممالک میں بھی جمال عبد الناصر کی انتقامی کارروائیوں
کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا گیا، لیکن ادھر جمال عبد الناصر بھی اخوان کی بد
عنوانیوں اور ان کے تخریبی کارروائیوں کو بے نقاب کرنے کے لیے
تندہی اور حکمت عملی سے کام کر رہے تھے اور اپنے موقف کی وضاحت
اس انداز سے کر رہے تھے کہ جو کچھ انھوں نے کیا وہ دفاعی تھا، اور ایک
قدم آگے بڑھ کر یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اخوان صرف ان
کے مخالف نہیں تھے بلکہ وہ غیر ملکی عناصر سے ساز باز کر کے ملک میں
خانہ جنگی کرانا چاہتے تھے، چنانچہ انقلابی حکومت کی طرف سے ریڈیو اور
مصری اخبارات مسلسل اس بات کا پروپیگنڈا کر رہے تھے، جہاں
تک اخوان کا تعلق ہے ان کے اخباروں اور رسالوں پر پابندی عائد

کر دی گئی تھی بلکہ ان میں سے اکثر و بیشتر ان کے ایڈیٹروں کی گرفتاری کے بعد بند کر دیئے گئے تھے، اس لیئے ان کی جانب سے حکومت کے الزامات کی کسی طرح بھی تردید نہیں ہو رہی تھی، اس طرح مصر کے عوام بلکہ دنیائے عرب کے لوگ بالکل یک طرفہ خبریں پڑھ رہے تھے، دوسرے عرب ممالک جہاں اخوان المسلمین کی شاخیں تھیں یا ان کے ہمدردوں کا حلقہ تھا وہاں سے انقلابی کونسل کے الزامات کی تردیدیں شائع ہو رہی تھیں لیکن ان کی سرکاری حیثیت نہیں تھی کیوں کہ وہ دوسرے ممالک کی خبر ایجنسیوں کی بنیاد پر عائد کیئے ہوئے الزامات کی تردید کر رہے تھے۔ جس کا اثر یقیناً عوام پر ہلکا پڑتا تھا، اس طرح جمال عبدالناصر نے آہستہ آہستہ اپنی پوزیشن عوام میں مضبوط کر لی، اور یہ سلسلہ تقریباً دو سال تک جاری رہا، یہاں تک ۱۹۵۶ء میں جب انھوں نے نہر سوئز کو قومی ملکیت میں لینے کا اعلان اور انگریزوں کو ملک بدر کرنے کا فیصلہ کیا تو اس کے نتیجہ میں برطانیہ، فرانس، اسرائیل نے متحدہ طور سے مصر پر حملہ کر دیا، یہ حملہ جمال عبدالناصر کے حق میں نعمت ثابت ہوا، دنیا کی رائے عامہ جمال عبدالناصر کے ساتھ ہو گئی، روس نے کھل کر مصر کا ساتھ دیا، امریکہ نے غیر جانب داری کی سیاست اختیار کی۔ ایشیا و افریقہ کے اکثر و بیشتر ممالک نے برطانیہ اور فرانس کے عمل کو جارحانہ قرار دیا اور عرب ممالک نے متحد ہو کر مصر کا ساتھ دیا۔ اس طرح جمال عبدالناصر کو دنیا کی معنوی اور مادی تائید و مدد سے بڑی تقویت پہنچی اور عربوں کے متحدہ فیصلہ سے ان کی بڑی ہمت افزائی ہوئی تھی جمال عبدالناصر کو جو ۱۹۵۶ میں نہر سوئز کے مسئلہ میں کامیابی حاصل ہوئی اس کی بنا پر ان کی شخصیت بین الاقوامی شہرت کی حامل ہو گئی، اور عربوں میں جمال عبدالناصر کی کامیابی کو تمام عربوں کی کامیابی تصور کیا جانے لگا اور

مصر کی اہمیت ان کی کامیابی کے بعد اور بڑھ گئی، چنانچہ عربوں نے عبدالناصر کو اپنا لیڈر بلکہ ہیرو بنا لیا، جمال عبدالناصر کی اس عظیم الشان فتح نے ان کے ماضی پر ایک طرح سے پردہ ڈال دیا اور اخوان کی طرف سے ان پر جو الزامات عائد کیے گئے تھے وہ مصر اور مصر سے باہر بالکل بے اثر ہو کر رہ گئے، لیکن معاملہ کیا تھا اور کس کی زیادتی تھی، اور اس وقت کے تشدد اور انتقامی کارروائی سے عوام کے دل و دماغ پر کیا اثر پڑا اور سماجی زندگی میں اس کا کیا ردعمل ہوا۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کے متعلق آئندہ کا مورخ واقعات اور حقائق کی روشنی میں جواب دے گا۔

بہت ممکن ہے کہ آج نہیں تو کل جب جمال عبدالناصر اور اخوان المسلمین کی تاریخ مرتب ہو تو واقعات اور حقائق کی صحیح تصویر لوگوں کے سامنے آئے اور لوگ خود فیصلہ کر لیں۔ اس وقت ہم ان حقائق کی طرف اشارہ کریں گے جو اخوان المسلمین اور انقلابی کونسل کے درمیان اختلافات کا سبب بنے اور جن کا اعتراف دونوں طرف سے کیا گیا ہے!۔

اخوان المسلمین کے دل میں جو کچھ بھی رہا ہو بظاہر وہ مصر میں مغربی طرز کی جمہوریت کے ہم نوا نہیں تھے بلکہ وہ مصر میں ایسی جمہوریت لانا چاہتے تھے جو اسلامی خواہش کے مطابق ہو جس کی پہلی شرط یہ تھی کہ مصر میں اسلامی دستور کا اعلان کیا جائے لیکن جب انھیں یہ یقین ہو گیا کہ انقلابی کونسل کے رہنما ملک کو اسلامی جمہوریت بنانے یا اسلامی دستور کے اعلان کرنے کے حق میں نہیں ہیں بلکہ وہ سیکولر بنیادوں پر جمہوری نظام کے حق میں ہیں تو یہیں سے اخوان اور انقلابی کونسل کے درمیان اختلاف

شروع ہوتے

باقی دوسری باتیں جن کو اخوان المسلمین نے جمال عبدالناصر کے خلاف پروپیگنڈہ کے طور پر استعمال کیں وہ بالکل فرضی تھیں۔ اخوان المسلمین اقتدار ضرور حاصل کرنا چاہتے تھے لیکن یہ اقتدار جمہوریت اور سیکولرازم کے نام پر نہیں بلکہ اسلام اور قرآن کے نام پر! جنرل محمد نجیب جن کو اخوان کے لوگ جمال عبدالناصر کے مقابلہ میں زیادہ پسند کرتے تھے، خود بھی اخوان المسلمین سے ہمدردی کے باوجود، اسلامی حکومت کے مسئلہ میں ان کے موافق نہیں تھے، بلکہ اسلامی حکومت کے قیام کو جدید دور میں مناسب نہیں سمجھتے تھے، اپنی ڈائری میں اپنے ایک پرانے دوست رشاد مھنا کے متعلق جو مصر کی فوج میں ایک بڑے عہدہ پر فائز تھے، لکھتے ہیں:

رشاد مھنا اخوان المسلمین کی تحریک سے ذہنی اور جذباتی طور سے پوری طرح متاثر تھے، اس لئے ہم انقلابی کونسل کے ممبر انھیں اپنی مجلس عاملہ میں شامل نہیں کر سکتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ ہم نے مصر کی سیاسی اور سماجی اصلاحات کے لئے جو پروگرام بنائے تھے، وہ اس سے متفق نہیں تھے۔ ہم لوگ مصر میں سیکولر حکومت قائم کرنا چاہتے تھے لیکن وہ اور اخوان کے لوگ مصر میں اسلامی حکومت کے قیام کے لیے اصرار کرتے تھے اس کا یہ مطلب تھا کہ وہ مصر کو بجائے آگے لے جانے کے پیچھے لے جانا چاہتے تھے، وہ صلاح الدین ایوبی کے عہد کی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے جو خالص مذہبی بنیادوں پر قائم تھی، ہمارا یہ کہنا تھا کہ اس طرح کی حکومت قائم کرنے سے ہمیں بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ہم چاہتے تھے کہ ہماری حکومت کا ڈھانچہ ایسا ہو جس میں اسلام کی تعلیمات کا پوری طرح احترام کیا جائے اور ہم لوگ اپنے رسول کی زندگی کو

مشعل راہ بنائیں ۔ اور اسلام ہماری انفرادی زندگی میں جاری وساری ہے لیکن جہاں تک حکومت کا تعلق ہے ہم ایسی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے جو نئے دور کے تقاضوں کو ہر طرح سے پوری کرے ہم چاہتے تھے کہ مصر کی تعمیر نو بھی دنیا کے جدید ترین سیاسی، سماجی، اقتصادی تصورات ونظریات کو اپنائیں، مصر کی دنیا کے نقشہ میں جو اہمیت اور بین الاقوامی سیاست میں جو حیثیت ہے اس کے پیش نظر ہم ایسی حکومت نہیں قائم کر سکتے تھے جس کے بارے میں لوگوں کے ذہنوں میں شک وشبہ پیدا ہو اور کچھ لوگ یہ محسوس کریں کہ ان کے حقوق محفوظ نہیں ہیں، جہاں تک اسلامی حکومت کا تعلق ہے قرآن میں کسی خاص طرز کی حکومت کا تصور نہیں ملتا، البتہ (شوریٰ) کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، جس کا یہ مفہوم ہے کہ اہم مسائل میں جو بھی فیصلہ کیا جائے وہ لوگوں کی رائے ومشورہ سے ہو، یقیناً شوریٰ کی اہمیت قرآن میں ملتی ہے، اس کو آج کل ہم پارلیمانی طرز کی حکومت سے تعبیر کرسکتے ہیں، ہمارے لئے بہتر یہی ہے کہ ہم علمانی یعنی سیکولر طرز کی حکومت قائم کریں تاکہ یہاں کی اقلیت کو بھی ہر طرح کا اطمینان رہے یہ حقیقت ہے کہ اسلام سے زیادہ دنیا کے کسی مذہب نے بھی اقلیتوں کے حقوق کا احترام نہیں کیا ہے[1]

بیسویں صدی میں بہت سی حکومتیں کچھ مخصوص سیاسی اور اقتصادی اصولوں پر قائم ہوئیں اس وقت مسلمانوں میں بھی کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی حکومت کے قیام کا مطالبہ کیا، لیکن مسئلہ یہ تھا کہ بیسویں صدی میں اسلامی حکومت کیسے عمل میں آئے اس کے کیا اصول ہوں، اس کا کیا خاکہ یا ڈھانچہ ہو، تاریخ کے کسی دور کو

---

(1) الاخوان المسلمون ص۲۲۹ ، اسحاق الحسینی۔

مثال موضوع کے طور پر پیش کیا جائے یا علماء و فقہاء کے مختلف نظریات
اور مکاتیب فکر میں نے کس نظریہ اور کسی مکتب فکر کو بنیاد بنا کر اسلامی حکومت
کی تعمیر کی جائے جس پر مسلمانوں کے تمام گروہوں اور فرقوں کا اتفاق ہو؟
دونوں صورتوں میں بڑی دشواریوں اور پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑیگا
اور قانون ساز اسمبلی اور خود پارلیمنٹ مختلف پارٹیوں کا اکھاڑہ بن کر
رہ جائے گی جس سے لوگوں میں بدگمانی اور بدظنی کی فضا پیدا ہوگی۔
اس لیے یہی بہتر ہے کہ حکومت کسی خاص مذہب یا مکتب کی تابع نہ ہو۔
بلکہ لوگوں کی عام اخلاقی حالت سدھارنے کے تمام مادی اور معنوی
ذرائع استعمال کرے، ایسی صورت میں ایک صالح اور سنجیدہ معاشرہ وجود
میں آئے گا جس کے جلو میں ایک صالح اور رفاہی حکومت بھی قائم
ہوسکے گی جو کسی خاص مذہب یا عقیدہ کی علمبردار ہونے کے بجائے عوام
کے حقوق دلانے اور ان میں عدل و انصاف قائم کرنے اور ظلم و
تشدد، افراتفری کو ختم کرنے کی ضامن ہوگی اور تعلیم و تربیت کے
ذریعہ معاشرہ میں ایمانداری، اخلاق عالیہ اور اچھے شہری صفات
اجاگر کرے گی اور جو بھی حکومت ان اہم بنیادی مقاصد کو اپنا نقطۂ
نظر اور ان کو حاصل کرنا اپنا فریضہ سمجھے گی، یقیناً اسے ملک کے تمام گروہوں
اور طبقوں کا تعاون حاصل ہوگا اور حکومت اور عوام کے درمیان
تصادم کے بجائے تعاون اور نفرت و بغض کے بجائے محبت اور تعلق
کی فضا پیدا ہوگی جس سے نہ صرف حکومت کو استحکام و دوام نصیب
ہوگا، بلکہ ملک بھی ہمہ جہت ترقی کی راہ پر پورے عزم و ثبات سے آگے
بڑھ سکے گا۔

اخوان المسلمین کی تحریک کے علمی اور فکری اثرات

* جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اخوان المسلمین کی تحریک باقاعدہ

طور سے ۱۹۲۸ء میں وجود میں آئی اور ۱۹۵۴ء تک وہ اپنی عملی سرگرمیوں کی بدولت اور دوسرے عرب ممالک پر اثر انداز ہوتی رہی، مصر میں اس نے اپنی عملی اور فکری سرگرمیوں کے ساتھ ساتھ سماجی فلاح وبہبود کے میدان میں نمایاں خدمات انجام دیں، گاؤں اور قصبات میں تعلیمی، ثقافتی، تربیتی مراکز، مسجدوں میں عوامی سطح کے کتب خانے، غریبوں کے لئے چلتے پھرتے اسپتال کے ذریعہ اس نے جو رفاہی کام کئے ان کا ہر ایک نے اعتراف کیا۔

اس کے ساتھ ساتھ اخوان نے اس تھوڑے عرصہ میں لوگوں کے سامنے اچھا اور وقیع لٹریچر بھی پیش کیا اور مصر کی صحافت پر بھی اس نے اپنی چھاپ لگائی۔ یہی نہیں بلکہ اخوان کے علمی اور مذہبی جرائد اور رسالوں کے مقابلے دوسری مذہبی جماعتوں کے جرائد ورسائل کی اہمیت کم ہوگئی، اخوان المسلمین کے نوجوان ادیبوں نے اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسلامی موضوعات پر بڑے موثر انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کے اکثر گروہوں اور حلقوں میں اسلامی تعلیمات ———— اور اس کے اصول وارکان پر غور وفکر کرنے کا جذبہ پیدا ہوا اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ بات کسی تحریک کی کامیابی کی بڑی دلیل ہے اور اس میں اخوان کے روح رواں حسن البناؒ کا بہت بڑا حصہ ہے۔ جن کی تقریروں اور خطبات نے خاص طور سے نوجوان طبقہ کو بہت متاثر کیا، یہاں تک کہ یہ طبقہ انہیں کے انداز خطابت اور طرز استدلال سے لوگوں کو خود بھی متاثر کرنے کی کوشش کرتا تھا۔

حسن البناؒ نے اپنی تحریک کا آغاز عوامی سطح سے کیا تھا اس لیے ان کا

---

(۱) مذاکرات الدعوة والداعية : ص ۴۲ حسن البناؒ

انداز بیان بہت صاف اور عام فہم ہوتا تھا اور چوں کہ ان کی زندگی
ایک معلّم کی حیثیت سے شروع ہوئی تھی اس لیے ان کا انداز بیان بھی
معلّمانہ رہا، وہ علمی مسائل سے زیادہ ان موضوعات پر زیادہ تقریریں
کرتے تھے جن کا تعلق جذبات سے تھا اپنی بات کو موثر بنانے کے لیے
احادیث اور قرآن کی آیات کا کثرت سے حوالہ دیتے تھے لیکن جب ان
کی تحریک عوامی سطح سے کچھ آگے بڑھی اور پڑھا لکھا طبقہ اس کی طرف
مائل ہوا تو انھوں نے اپنا انداز بیان کچھ بدلا، دلآویز طرز بیان کے
ساتھ ساتھ ان کی یادداشت بھی بہت اچھی تھی، اس لیے ہر موضوع پر گفتگو
کرتے وقت وہ مسلسل تاریخ کا حوالہ دیتے رہے اور اسلامی مفکرین کے اقوال کو
کثرت سے نقل کرتے اور اپنی بات کو موثر سے موثر تر بنانے میں پوری
طرح کامیاب ہو جاتے تھے، جزئیات اور مختلف فیہ مسائل کا وہ کبھی بھی
ذکر نہیں کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ہر مکتب فکر کے لوگوں
کو آسانی سے اپنی طرف مائل کر لیا تھا، حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، سلفی
اور صوفی، ہر مکتب خیال کے لوگ ان کی تحریک سے وابستہ ہو گئے جس
کی بدولت ان کی تحریک تیزی سے آگے بڑھی حسن البنا بنیادی طور پر تصوف
کے قائل تھے اس لیے جدید دور کے مسائل کو روحانی قدروں سے ہم
آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے جس کا مقصد یہ تھا کہ مذہب، سیاست
سماج اور علم وادب کے درمیان ایک ایسا مضبوط رشتہ قائم اور تعلق
پیدا ہو جائے جو جدید سماج کی تشکیل میں مؤثر اور فعال ثابت ہو سکے[1]
حسن البنا اور ان کے ساتھیوں کی تحریروں اور تقریروں سے چند
نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

---

(1) مذکرات الدعوۃ والداعیۃ، ص ۱۶-۱۸ حسن البنا

۱۔ اسلام کی تعلیمات کو ان لوگوں نے ہر طرح پیش کرنے ——— اور اس کی ہر تعلیم کو انسانی فطرت کے عین مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی ۲ جدید تہذیب و تمدن کی ان خامیوں کی نشاندہی کی جو بنی نوع انسان کے لیے مضر ہیں۔ جہاں تک مغربی فکر و فلسفہ اور سائنس و ادب کا تعلق ہے اس سلسلہ میں اخوان کے مصنفوں نے اعتدال اور حقیقت پسندی کا رویہ اختیار کیا، فلسفہ و سائنس، ادب و زبان کے سلسلہ میں وہ مغرب و مشرق کے حدود کو غیر انسانی اور غیر فطری تصور کرتے تھے، اس لیے اُن کے یہاں جدید و قدیم کا کوئی مسئلہ نہیں تھا، البتہ وہ اس حقیقت کو ہمیشہ پیش نظر رکھتے تھے کہ جدید و قدیم تہذیب و تمدن کی کون سی چیزیں اسلامی قدروں کے منافی یا موافق ہیں اور اس کو پرکھنے کے لیے اسلام ہی کو حق و باطل، صحیح و غلط کی کسوٹی تصور کرتے تھے اور اس دائرے میں رہتے ہوئے وہ ہر چیز کو جو اس کے منافی نہ ہو بڑی فراخ دلی سے قبول کرنے کو تیار تھے۔ اخوان کے خیالات تقریباً وہی تھے جو جدید و قدیم دور کے اسلامی مفکرین نے زمانہ و حالات کے مطابق پیش کیا تھا فرق صرف اتنا تھا کہ اخوان نے ان حقائق کو نئے دور کی زبان میں بیان کیا یہی وجہ ہے کہ نئی نسل کے لکھنے والوں میں اخوانی ادیبوں اور مصنفوں کو ممتاز حیثیت حاصل ہوئی اور انھوں نے نئی نسل پر اپنے گہرے نقوش چھوڑے۔ عرب نوجوانوں میں مذہب سے لگاؤ اور عقیدت میں کچھ کمی آنی شروع ہو گئی تھی لیکن ان کے دلوں میں مذہب سے وابستگی اور تعلق پوری طرح موجود تھا۔ چنانچہ جب ان کے فکر و نظر کو اخوانی مصنفین نے دعوت غور و فکر دی تو ایمان کی وہ چنگاری جو ابھی سرد نہیں پڑی تھی پھر سے بھڑک اٹھی، ۸۲

اس کی وجہ یہ ہے کہ انیسویں اور بیسویں صدی میں جو بھی تحریکیں

عرب ممالک میں انھیں خواہ وہ سیاسی ہوں یا سماجی، مذہبی ہوں یا ملکی سب نے مذہب کی ضرورت کو تسلیم کیا، سیاسی اور سماجی مسائل میں انھوں نے اگرچہ مغربی طرزِ فکر کے اپنانے کی کوشش کیں اس طرزِ عمل کو انھوں نے وقت کی ضرورت سے تعبیر کیا جس کی مثال علی عبدالرازق کی کتاب "اسلام واصول الحکم" ہے جس میں انھوں نے اسلام کے نظامِ حکومت سے بحث کی ہے اور اس حقیقت کو واضح کیا ہے کہ اسلام کی تاریخ میں جو بھی اسلامی حکومتیں قائم ہوئیں ان کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ مثالی اسلامی حکومتیں تھیں، کیوں کہ اسلامی حکومتوں کے مختلف زمانوں میں مختلف ڈھانچے تھے، کہیں خلیفہ تھا تو کہیں سلطان اور کہیں امیرالمومنین" یہ مختلف ڈھانچے زمانہ اور حالات کے مطابق وجود میں آئے۔ اس لیے جدید دور میں اگر مسلمانوں کا کوئی سیاسی نظام قائم ہو جس میں زمانے کے تقاضوں کو ملحوظ رکھ کر کسی حکومت کی تشکیل کی جائے تو وہ بھی غیر اسلامی طرزِ حکومت نہ ہوگا کیوں کہ اسلام میں کسی خاص طرزِ حکومت کا تعین نہیں کیا گیا ہے۔ علی عبدالرازق نے اپنی بحث کی بنیاد قرآن اور حدیث پر رکھی ہے لیکن ایک طبقے میں ان کے خلاف غم وغصہ کا اظہار کیا گیا اور ان کے بارے میں مختلف قسم کے فتوے صادر کیے گئے اور ان کی تردید میں لوگوں نے کتابیں اور مضامین لکھے اور عرصے تک یہ معاملہ عربی صحافت کا موضوعِ بحث بنا رہا، ان باتوں سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جدید دور میں جو بھی سیاسی، سماجی، ادبی افکار ونظریات وجود میں آئے سب میں مذہب کی ضرورت کا اعتراف کیا گیا تھا چنانچہ کسی بھی مفکر یا مصنف نے کھل کر اسلام کے خلاف نہ تو کچھ کہا اور نہ لکھا، اسی لیے مغربی فکر و فلسفہ کی طرف سے الحاد، وشک کی وبا آئی تو عرب نوجوانوں پر اس کا اثر نہیں پڑا کیوں کہ یہ لوگ ذہنی اور جذباتی اعتبار

سے اسلام کو دینِ حق تصور کرتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اخوان المسلمین کے ادیبوں صحافیوں اور مصنفوں نے دورِ جدید میں اسلام کے بارے میں لکھا تو اس کا اثر ہر عرب ممالک میں یکساں ہوا۔ یہی نہیں بلکہ بہت سے عرب ادیبوں نے جن کا موضوع خالص ادبی یا سیاسی تھا، عوام میں اپنی مقبولیت بڑھانے کے لیے اس زمانے میں خالص دینی اور مذہبی موضوعات پر کتابیں لکھنا شروع کیا جن میں انھوں نے بہت صفائی سے یہ بات کہی کہ عصر حاضر میں سماج یا ملک کی سیاسی تنظیم سے، خواہ وہ کسی بھی نہج پر کیوں نہ ہو، مذہب کے عنصر کو نکال دیا جائے تو اس کی وہی حیثیت ہو جائے گی جو اس جسم کی ہوتی ہے جس میں رُوح نہیں۔ چنانچہ محمد ہیکل نے حیاۃ محمد، حیاۃ ابی بکر، حیاۃ عمر، جیسی معرکۃ الآرا کتابیں لکھیں، طٰہٰ حسین نے علی ہامش السیرۃ، سید الشہداء، علی وبنوہ جیسی خالص اسلامی موضوعات پر مبنی تصانیف لوگوں کے سامنے پیش کیں، عباس محمود عقاد نے اللہ، عبقریہ محمد، عبقریہ عمر، عبقریہ ابی بکر جیسی پُر مغز کتابیں تصنیف کیں، چنانچہ یہ تینوں ادیب ادبی اور علمی حلقوں میں جتنے مقبول تھے، اتنے ہی مذہبی حلقوں میں بھی۔ عقاد کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ شمالی افریقہ میں ان کی کتابیں مصر سے زیادہ پڑھی جاتی ہیں اور ان کا وہاں بہت اثر ہے، اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اخوان المسلمین کی تحریک کے وجود میں آنے سے پہلے عربی زبان میں اسلامی لٹریچر کی کمی تھی یا عرب نوجوانوں میں الحاد اور بے دینی کی لہر دوڑ گئی تھی اور اس تحریک نے مغرب سے آنے والے طوفان کا مقابلہ کیا، البتہ ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اخوان المسلمین سے پہلے عرب ادیبوں نے اسلام کو علمی ادبی انداز میں پیش کیا اور اخوان المسلمون نے اسلامی فکر نظر کو سماج میں زندہ طور سے دیکھنے کا مطالبہ کیا بلکہ انھوں نے ایسے سماج کی تشکیل کا مطالبہ کیا جس میں اسلامی رُوح وعقیدہ جاری وساری نظر آئے، انھوں نے

اس خواہش اور جذبہ کو تحریک کی شکل میں پیش کیا چونکہ نوجوانوں کا ذہن بڑی حد تک اسلامی تھا اس لیے اس تحریک کی وجہ سے ان میں جوش و خروش پیدا ہوا اور ان کے حلقوں میں وہی کتابیں پڑھی جانے لگیں جو مذکورہ بالا خواہش اور جذبہ کی آبیاری کرتی تھیں، اخوان کے حلقہ میں چونکہ لکھنے والے زیادہ تر نوجوان تھے اس لیے ان کے یہاں وہ پختگی اور گہرائی نہیں تھی جو مصر و شام کے ان ادیبوں اور مفکروں میں تھی جو عرصہ سے اسلامی موضوعات پر لکھنے کو اپنی زندگی کا مقصد بنائے ہوئے تھے۔ جیسے الشیخ ابوزہرہ جنھوں نے امام ابن حنبل، امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام مالک ابن تیمیہ، ابن حزم جیسی ممتاز اسلامی شخصیتوں پر کمال فن اور پوری بصیرت اور گہرائی کے ساتھ قلم اٹھایا اور یادگار کتابیں تصنیف کیں۔ یہ کتابیں اخوان کے حلقہ میں بڑی مقبول تھیں اور بڑی دلچسپی سے پڑھی جاتی تھیں۔

اسی طرح پروفیسر یوسف موسیٰ کی پرسنل لا (قانون الاحوال الشخصیۃ المدخل إلی الفقہ الاسلامی) اور ان کے دوسرے مضامین اور لکچر اخوان کے حلقے کی روحانی غذا تصور کئے جاتے تھے۔

شیخ رشید رضا اور شکیب ارسلان، خضری، مصطفیٰ زرقا، معروف الدوالیبی، شیخ محب الدین الخطیب، کی تصانیف اخوانی مصنفین مصادر کے طور پر استعمال کرتے تھے[1]، زعماء اخوان المسلمین کی خواہش تھی کہ وہ سنوسی تحریک، شیخ محمد عبدہ کے افکار و خیالات اور ان کے اصلاحی اور تجدیدی کارناموں کو اپنی تحریک کے لئے مشعل راہ کے طور پر استعمال کریں، اس کام کو اخوان کے نوجوان ادیبوں نے اس طرح پورا کیا کہ اپنی تصنیفات کے ذریعے انھوں نے ان حضرات کے فکر و عمل کو لوگوں کے سامنے پیش کیا اور جدید نسل کے لوگوں میں ان کی عظمت اور عقیدت کا سکہ بٹھا دیا اور اس طرح اخوان المسلمین کی تحریک جدید و قدیم

اسلامی مفکرین اور مجددین کے نظریات کی اشاعت کا بہت بڑا سبب بھی بنی، دوسری طرف اخوان المسلمین اپنی تحریک کا دائرہ عمل صرف عرب ممالک تک محدود نہیں رکھنا چاہتے تھے بلکہ وہ اپنی تحریک کو عالمی رنگ بھی دینا چاہتے تھے اس لیے ان کی کوشش تھی کہ وہ قدیم اور جدید دونوں قسم کے ان مسلمان علماء اور مفکرین کے خیالات سے بھی عربوں کو آگاہ کرائیں، جو غیر عربی زبانوں میں لکھتے ہیں۔

چنانچہ ان کی کوشش تھی کہ دوسری زبانوں کی کتابوں کے ترجمے عربی زبان میں شائع ہوں یا عربی میں لکھنے والے غیر عرب مصنفوں کے افکار و خیالات سے عربوں کو براہ راست استفادہ کرنے کا موقع ملے چنانچہ ہندوستانی علماء میں شبلی نعمانی، سید سلیمان ندوی، ڈاکٹر اقبال، سید ابوالحسن ندوی اور ابوالاعلیٰ مودودی کی اہم کتابیں اخوان کے حلقوں میں نہ صرف بڑی عقیدت سے پڑھی جاتی تھیں بلکہ ان کے رسالوں اور اخباروں میں ان حضرات کے مضامین و مقالات کے اقتباسات بھی شائع ہوتے تھے۔ اور اس طرح علوم اسلامیہ پر دوسرے ملکوں میں کام کرنے والے علماء اور فضلاء سے ان کا ربط قائم ہوا، جس سے ان نوجوان کے فکر و عمل کو مہمیز لگتی تھی ـــــ عالم اسلام کی تاریخ میں تجدد پسند تحریکوں کے تسلسل اور تحریکوں کے آفاقیت کو دیکھ کر ان کا جذبہ عمل تیز تر ہوتا تھا۔

دور جدید میں اخوان کے حلقہ میں خالص علمی و فنی انداز سے اسلامی مسائل پر لکھنے والوں کا ایک بڑا اچھا گروہ پیدا ہو گیا تھا جن میں قابل ذکر سید قطب، عبدالقادر عودہ، شیخ محمد غزالی اور حسن ہضیبی ہیں جن کی تحریروں سے اخوان کی تحریک میں بڑی جان آئی۔ اسی طرح ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی کی تصانیف علمی اور مذہبی حلقہ میں بڑی موثر اور کامیاب ثابت ہوئیں۔ خاص طور سے ان کی کتاب السنتہ اور دوسری الاشتراکیۃ سے متعلق

جدید ذہن کو بہت اپیل کرتی ہیں، ان میں عصر حاضر کے مسائل کو اسلامی نقطہ نظر سے برتے سلجھے ہوئے انداز میں پیش کیا گیا ہے، ان حضرات کی تصانیف کو اگر غور سے دیکھا جائے تو ان پر علمی رنگ زیادہ غالب نظر آئے گا اور وہ کسی خاص طبقے کے لیے نہیں بلکہ ہر ذہن اور خیال کے لوگوں کے لیے یکساں مفید ثابت ہوں گی۔

اخوان المسلمین سے عرب ممالک میں سیاسی اعتبار سے بہت سے لوگوں کو اختلاف تھا اور اب بھی ہے، لیکن جہاں تک ان کی اصلاحی اور علمی خدمات کا تعلق ہے عام طور سے لوگ ان کے معترف رہے ہیں اور روشن خیال لوگ بھی نوجوانوں کو ان کی تحریریں پڑھنے کی ہدایت کرتے تھے۔ یہ اس وجہ سے کہ اخوانی مصنفین نے زمانہ کے اکثر و بیشتر الجھے ہوئے معاملات، قضایا اور مسائل کو عام طور سے ہر طبقہ کو سامنے رکھ کر، اسلامی نقطہ نظر سے بحث کی ہے جو سب کو نہ صرف دعوت فکر و نظر دیتی ہے بلکہ مطمئن بھی کرتی ہے، اسی لیے ہم اپنے استاذ پروفیسر اسحاق الحسینی کی اس رائے سے اتفاق نہیں کرتے جو انھوں نے اخوان کی تحریروں کے بارے میں لکھا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اخوان المسلمین نے ان مسائل کا تشفی بخش حل پیش نہیں کیا جو آج کل عام طور سے پڑھے لکھے طبقہ کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، یہ مسائل زیادہ تر مذہبی اور روحانی نوعیت کے ہیں، شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اخوان کے اہل قلم اپنی توجہ ناخواندہ یا نیم خواندہ طبقہ کی طرف مبذول کرتے ہیں۔ کیوں کہ یہ طبقہ آج کے دور میں ذہنی کشمکش کا شکار ہے۔ ان کی ذہنی کشمکش، ان کے شکوک و شبہات کا ازالہ صرف ایک ایسا مصلح یا مفکر ہی کر سکتا ہے، جو ان کے ذہنی کشمکش کے اسباب سے واقف ہو، اگر اخوان المسلمین کے لوگ یہ طریقہ اختیار کرتے تو ان کی تحریک ابن تیمیہ، جمال الدین افغانی شیخ محمد عبدہ کے علمی اور فکری تصورات کی ایک کڑی بن جاتی، ان حضرا

کی تصنیفات میں بھی یہ نظر آتا ہے کہ انھوں نے زمانے کے چیلنج کو لاعلمی کی
طرح قبول کیا یہی نہیں بلکہ اس دور میں جو لوگ ذہنی کشمکش کے شکار تھے
ان کے ذہنوں کی گہرائیوں میں لوگ اترے، شک اور بے یقینی کی منزل
سے نکال کر انھیں صحیح راہ دکھائی اور سچ پوچھئے تو عبدہ اور افغانی کی
تحریروں کا یہی محور تھا۔ تقریباً نصف صدی گزرنے کے بعد یہ خیال پیدا ہوتا
تھا بلکہ یہ توقع کی جاتی تھی کہ اب ایک نیا مدرسہ فکر، یا مکتب خیال وجود میں آئے
گا۔ جو نئے تقاضوں کے تحت پیدا شدہ مسائل کا تشفی بخش حل تلاش کرسکے گا.
اور رہبر مکتب خیال، اخوان المسلمین کی تحریک ہوتی، لیکن ایسا نہیں ہوا
بلکہ اخوان المسلمین مذہبی اور دینی مسائل کے حل کرنے کے بجائے سیاسی
اور سماجی اور اقتصادی مسائل میں الجھ کر رہ گئے(۱)

میرے خیال میں پروفیسر اسحاق الحسینی نے اخوان کی تحریروں کا جمال الدین
افغانی اور شیخ عبدہ کی تحریروں سے جو موازنہ کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔
جمال الدین افغانی نے مغرب سے آنے والے سیلاب کے اثر سے خواہ وہ سیاسی
استعمار کی شکل میں ہو یا علمی و فکری افراتفری کی صورت میں مشرق کے لوگوں
کو بچانے کی پوری کوشش کی سیاست اور ثقافت کے درمیان اور حقیقت
انھوں نے ہم آہنگی کی بنیاد رکھی، شیخ محمد عبدہ کی بھی انھوں نے اسی انداز سے
تربیت دی اور بڑی حد تک اس میں ان کو کامیابی حاصل ہوئی، لیکن دونوں
کے مزاج میں فرق تھا۔ پہلے کے یہاں تشدد پایا جاتا ہے جو عام طور سے انتہا
پسندی کی طرف لے جاتا ہے۔ اور دوسرے کے یہاں اعتدال پسندی جو
مصلحت بینی اور مسالمت کے لیے راہ ہموار کرتی ہے، پہلا دشمن کے نام سے
نفرت کرتا ہے اور دوسرا دشمن کے عزائم اور نیتوں سے باخبر ہونے کے

---

(۱) اخوان المسلمون: ص ۱۹۲ : اسحاق الحسینی۔

یا وجود گفت و شنید کے لیے تیار رہتا ہے، عبدہ نے مغربی استعمار کے بر پھیلتا ہوا خطرہ محسوس کیا تھا جس سے ان کے ذہن میں یہ بات آئی کہ سیاسی استعمار اگرچہ پوری طاقت سے عوام کے دل و دماغ کو ہلا رہا ہے لیکن اس سے اتنا خطرہ نہیں جتنا کہ مغرب کی تہذیبی اور فکری غلبے سے ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تسلط سیاسی تسلط سے کہیں زیادہ خطرناک اور مہلک ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اس خطرہ کا سدباب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مشرق کے لوگ مغرب کے فکر و فلسفہ، تعلیم و ثقافت کے خد و خال سے پوری طرح واقف نہ ہوں اسی کے ساتھ ساتھ وہ اپنی تہذیب، اپنی زبان و ادب، اپنی تاریخ (خواہ وہ سیاسی ہو یا سماجی) سے بھی کماحقہ واقفیت رکھتے ہوں اور خیالات کے شیش محل میں رہنے کے بجائے حقیقت کی دنیا میں آکر خود فیصلہ کر لیں کہ انھیں کیا کرنا چاہیے اور اس طوفان کا جسے وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں کس طرح مقابلہ کرنا چاہیے۔ اس وقت وہ یقیناً جذبات کے دھارے میں بہنے کے بجائے عقل و ادراک کی روشنی میں کوئی مثبت اور ٹھوس فیصلہ کر سکیں گے جو ان کی بقا و تحفظ کا ضامن ہوگا اسی طرح انھوں نے مغربی فکر و ثقافت کی وجہ سے مذہب اور عقیدے کے بارے میں جو شکوک و شبہات پیدا ہو گئے تھے ان کا ازالہ کیا انھوں نے مذہب کی ملافعت میں سائنس و فلسفہ کی اہمیت کو کم نہیں کیا بلکہ دونوں کے عمل اور ضرورت کی وضاحت کی مذہب کو انھوں نے صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ انھوں نے انسانی فطرت کا جائزہ لیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ ایک غیر مرئی حقیقت جس کا احساس اور شعور ان کے دل و دماغ میں کبھی محبت کی شکل میں اور کبھی خوف کی صورت میں ہوتا ہے دراصل مری ذات الٰہی ہے چنانچہ دنیا کے تمام مذاہب کی بنیاد خدا کی محبت یا اس کے خوف پر مبنی ہے اور اس کے

جلوے انسانی تاریخ کے ہر دور میں نظر آتے ہیں۔ اور اس طرح وہ صوفیہ کے فکر و تصور سے زیادہ قریب ہو جاتے ہیں چنانچہ وہ غزالی کے طریقۂ استدلال سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں اور حقیقی تصوف کو ہر دور کے صالح معاشرے کے لیے ضروری عنصر قرار دیتے ہیں۔

عبدہ نے یہ بھی دیکھا ہے کہ مغربی ممالک میں اسلام کے خلاف ایک مہم چلائی جا رہی ہے۔ اور اسی مہم کے چلانے والے سائنس داں اور غیر مذہبی لوگ نہیں بلکہ مذہب کے داعی و مبلغ ہی ہیں کبھی غلط فہمی اور کبھی بدنیتی کی وجہ سے اسلام کی تاریخ کو مسخ کر کے پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ دنیا میں بسنے والے مسلمانوں کا ذہن اپنے مذہب سے پھر جائے اور وہ بے اعتمادی اور احساس کمتری کا شکار ہو کر مغربی قوموں کے مذہب و عقیدہ، تعلیم و فلسفہ، تہذیب و تمدن کو آنکھ بند کر کے قبول کر لیں اور ان کے تسلط کو سامراجی تسلط نہیں بلکہ وقت کی ضرورت سمجھ کر خوش آمدید کہیں۔ عبدہ نے اس مہم کا بڑی ثابت قدمی اور دانش مندی سے مقابلہ کیا اور مشرق کے لوگوں کو اس سے متنبہ کیا اور اسلام کے صحیح تصور کو حالات کے مطابق پیش کیا اور یہ بتایا کہ اسلام کو اس کے اصل سرچشمہ سے سمجھنا چاہیے۔ اور اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں اسلام کی جو تعریف یا توضیح کی گئی ہے وہ ہمارے لیے حجت نہیں بلکہ ہمیں اس سے صرف استفادہ کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ گویا عبدہ کا طریق فکر و نظر عصر حاضر میں اس طرح عملی شکل میں ظاہر ہوا۔ اسی حقیقت کو تسلیم کر لینے کے بعد یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے اصل سرچشمہ، قرآن اور حدیث سے ہر زمانہ کے مطابق مسائل مستنبط کیے جا سکتے ہیں اور قیاس و اجتہاد کا دروازہ ہر

---

(۴) دیکھیے رسالۃ التوحید ص ۹۶-۱۰۷ : الشیخ محمد عبدہ :

زمانہ کے لوگوں کے لیے کھلا ہوا ہے بشرطیکہ قرآن و حدیث کی طرف رجوع کرنے اور ان سے خلوص نیک نیتی اور ایمان و یقین کے ساتھ استفادہ کی خواہش اور تمنا لوگوں کے دلوں میں پیدا ہو، اور اس طرح عبدہؒ نے اجتہاد اور انحراف کے درمیان خط فاصل کھینچ دیا اور اجتہاد کے عمل کو لوگوں کی نیتوں پر چھوڑ دیا، اور (انما الاعمال بالنیات) کو ہر مجتہد اور مفکر کے لئے کسوٹی قرار دیا۔

لیکن جہاں تک اخوان المسلمین کی تحریک کا تعلق ہے وہ اس دور میں وجود میں آئی جب عرب عوام میں افغانی اور عبدہ دونوں کے سیاسی اور علمی افکار واضح ہو چکے تھے اور سیاسی اور علمی دونوں حلقوں میں ان کی کوششوں کو سراہا جا رہا تھا۔ ان کے شاگردوں نے عربوں کو مغرب کی اچھائیوں اور اس کی خامیوں سے اچھی طرح آگاہ کر دیا تھا، چنانچہ عبدہ کے بعد ان کے دور سے لیکر اس وقت کی جتنی بھی سیاسی پارٹیاں تھیں انھوں نے مغربی استعمار کے خلاف ہتھیار نہیں ڈالے اور اپنی طاقت اور ظرف کے مطابق نبرد آزمائی کا سلسلہ جاری رکھا تھا۔ اگرچہ انھیں کوئی خاص کامیابی نہیں ہوئی تھی، اسی طرح مغربی فلسفہ و ثقافت کی وجہ سے لوگوں میں جو غلط فہمیاں پیدا ہو رہی تھیں ان کا بھی جواب دیا جا رہا تھا چاہے وہ انفرادی شکل میں کیوں نہ رہا ہو۔ لیکن سب سے اہم چیز جس کی طرف لوگوں کی توجہ بہت زیادہ نہیں تھی وہ یہ تھی کہ مصر اور دیگر عرب ممالک میں جو سیاسی اور اقتصادی، اجتماعی اور ثقافتی نظام غیر ملکی حکومتوں کی طرف سے لوگوں پر تھوپ دیا گیا تھا اب لوگ رفتہ رفتہ اس سے مطمئن ہوتے جا رہے تھے کیونکہ جس تعلیمی نظام میں نئی نسل کی ذہنی نشو و نما ہو رہی تھی، اسی میں موجودہ ڈھانچے کے ہر جز کو حالات کے عین مطابق قرار دیا گیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ اگر یہ ممالک مغربی استعمار کے چنگل

سے ہرا دبھی ہو جاتے تو اس کے نظام کے ڈھانچے میں کوئی خاص تبدیلی نہیں ہوتی اور لوگ اسی دائرے میں رہ کر اپنے اقتصادی اور سماجی مسائل کو حل کرنے کی تدبیریں کرتے مگر غلط بنیاد کی وجہ سے کوئی مسئلہ بھی حل نہیں ہو پاتا کیونکہ سامراجی طاقتوں نے یہ نظام اپنی مصلحتوں اور منفعت کو سامنے رکھ کر بنایا تھا اس سے یہاں کے عوام کا مفاد یا ان کی ذہنی اور اجتماعی ترقی انھیں مقصود نہیں تھی، چنانچہ اخوان المسلمین نے اسلام کے سیاسی، اس کے سماجی اور ثقافتی تصور کو عصر حاضر کے تقاضوں کے تحت پیش کیا اور اس کے اہل قلم حضرات نے ان مسائل پر جو کتابیں یا رسالے مرتب کیے وہ جدید دور کے نوجوانوں کو پوری طرح اپیل کرتے تھے اور اسی کا اثر اخوانی اور دوسرے حلقوں پر بھی پڑا۔ اگر اسی لحاظ سے اخوان کے کاموں کا جائزہ لیا جائے تو نظر آئے گا کہ اخوان المسلمین نے اجتماعی طور سے جو بھی مہم چلائی تھی وہ تمام عرب ممالک پر یکساں اثر انداز ہوتی، سید قطب، عبدالقادر عودہ، الشیخ محمد الغزالی، ڈاکٹر مصطفیٰ السباعی، حسن الہضیبی، ڈاکٹر سعید رمضان سے المسلمین" کے ادارہیے، علی الطنطاوی کی تحریریں عربوں کے اخوانی حلقہ کے علاوہ دوسرے حلقوں میں مقبول ہو گئیں۔ اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ سیاسی اعتبار سے اخوان المسلمین کی تحریک عرب ممالک میں بے جان ہو گئی۔ اور اس کے مستقبل قریب میں ابھرنے کی کوئی امید نہیں ہے کیونکہ حکومتوں سے لے کر پڑھے لکھے طبقے تک کو اس سے بنیادی اختلاف ہے لیکن جہاں تک اس کے فکری اور علمی اثرات کا تعلق ہے وہ ایک حقیقت ہے اور آئندہ کا مورخ اس کو کسی طرح بھی نظر انداز نہیں کر سکے گا۔

تبصرہ

(تبصرے کے لیے دو کتابیں آنا ضروری ہیں)

کتاب:- شیخ احمد عبدالحق ردولوی شخصیت اور سیرت
مصنف:- شاہ معین احمد فاروقی منظر ردولوی
ضخامت:- ۲۰۸ صفحات ۲۲ × ۱۸
قیمت:- دس روپے
ملنے کا پتہ:- درگاہ شریف. قصبہ ردولی، (ضلع بارہ بنکی) اتر پردیش

ہندوستان میں چشتیہ سلسلہ کا فیضان حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ کے مبارک قدموں کے ساتھ آیا تھا۔ انھوں نے اصلاح و ارشاد کے لیے اجمیر کی سرزمین کا انتخاب فرمایا اور اپنے جانشین حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکی علیہ الرحمۃ کو دہلی میں متعین فرمایا تھا۔ حضرت معین الدین چشتی غریب نوازؒ کے صاحبزادے موجود تھے مگر انھوں نے اپنی خلافت اولیٰ اپنے معنوی فرزند حضرت قطب صاحب کو مرحمت فرمائی۔ اسی طرح قطب صاحبؒ نے حضرت بابا فرید مسعود گنج شکر کو اپنا سجادہ نشین نامزد فرمایا جنھوں نے ملتان کے قریب ایک چھوٹے سے قصبہ اجودھن (موجودہ پاک پٹن) کو چشتی سلسلہ کا روحانی مرکز بنا دیا۔ حضرت بابا فریدؒ کے بھی کئی فرزند تھے مگر آپ نے اپنی خلافت اور سجادگی کے لیے حضرت نظام الدین اولیاؒ محبوب الٰہی کو منتخب فرمایا جو بابا صاحبؒ کی زندگی

کے آخری زمانہ میں صرف تین بار آپ کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ اسی طرح حضرت محبوب الٰہیؒ نے اپنی خلافتِ عالیہ حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کو عطا فرمائی اور مؤخر الذکر نے حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ (گلبرگہ) کو خلیفہ نامزد فرمایا۔

یہ نکتہ اس لئے اہم ہے کہ ان بزرگوں نے خانقاہی نظام کو روحانی تربیت اور اخلاقی تعلیم کے لئے سنوارا تھا اور اسے موروثی بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ یہ تقریباً گیارھویں صدی ہجری سے رواج ہوا کہ صاحبانِ خانقاہ نے سجادگی کا سلسلہ اپنی اولاد میں قائم کر دیا۔ اور اس کے ساتھ ہی خانقاہ کا سارا نظام اس طرح غائب ہو گیا کہ اب کسی کو یہ سمجھنا بھی مشکل ہے کہ ان میں کس طرح کی تعلیم اور تربیت دی جاتی تھی، اور کیسے افراد تیار کیے جاتے تھے۔

چشتی صوفیائے کرام نے ایسے روحانی مرکز جگہ جگہ قائم کر رکھے تھے۔ ان میں سے ایک اہم خانقاہ ردولی شریف کی بھی ہے جہاں حضرت مخدوم احمد عبدالحق ردولویؒ کا مزار مبارک ہے۔ انھیں حضرت شیخ جلال الدین کبیر الاولیا پانی پتیؒ سے خلافت و اجازت ملی تھی۔ اور شیخ پانی پتی حضرت علاؤ الدین علی احمد صابر کلیریؒ کے خلیفہ و جانشین تھے۔

حضرت مخدوم صابر کلیریؒ کی شخصیت تاریخ کی روشنی میں پوری طرح واضح نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے بعض حضرات نے طرح طرح کے شبہات وارد کیے ہیں۔ لیکن اس بارے میں چند بنیادی نکات اگر ذہن میں رکھے جائیں تو سارے اشکال رفع ہو جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مخدوم صابرؒ پر عالم جذب طاری تھا، جس طرح اُن کے خواجہ تاش حضرت محبوب الٰہیؒ پر سلوک کا غلبہ تھا۔ دوسرے انھیں بابا صاحب نے ہردوار کے قریب کلیر نامی گاؤں میں اس لیے بھیجا تھا کہ عوام کی خدمت کریں اور فیوض روحانی سے دردمندوں اور بے کسوں کی حاجت روائی کریں۔ خانقاہ میں نہ تاریخ نگار

[illegible] نہ حالات و ملفوظات قلمبند کرنے کا کوئی خیال تھا نہ ضرورت تھی نہ کسی کے وہم و گمان میں تھی کہ ایسا وقت بھی کسی زمانے میں پیش آئیگا اور تحقیق کی اتنی اہمیت ہوگی۔

تصوف کے نقطۂ نظر سے صرف اتنا ثبوت کافی ہے کہ آپ سے خلافت و اجازت پانے والوں کا "تواتر" ہمیں معلوم ہے۔ یہ خرقہ و اجازت خلا میں نہیں ملتے تھے۔ مقامات سلوک کی تکمیل کے بعد اجازت عطا ہوتی تھی اور یہی اس کا ثبوت ہے کہ حضرت مخدوم کی درگاہ میں چشتی سلسلہ اپنے پورے اصولوں کے ساتھ رائج و نافذ تھا۔

مخدوم حضرت خواجہ ردولویؒ کو سلسلہ چشتیہ صابریہ کے پہلے مجدّد اور مؤسّس کی حیثیت حاصل ہے اور ہماری خوش نصیبی ہے آپ کے حالات اتنے گمنامی میں نہیں ہیں جتنا حضرت مخدوم صابرؒ کے حالات و ملفوظات کا فقدان ہے۔ اُن کے انتقال سے ۵۰ سال بعد ہی حضرت کے پوتے شیخ محمد عارف ردولویؒ سے حضرت بندگی قطب عالم شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ نے فیضِ باطنی حاصل کیا تھا۔ اور انھوں نے مخدوم احمد عبدالحقؒ کے حالات و کمالات میں ایک کتاب "انوار العیون" بھی تصنیف فرمائی تھی۔ اس کتاب سے حضرت مخدوم کے روحانی کمالات اور غلبۂ حال و استغراق وغیرہ کا علم ہوتا ہے۔ اس میں دو طرح کا مواد ہے ایک حصّہ تو وہ ہے جسے "صاحبان حال" ہی سمجھ سکتے ہیں اور دوسرا وہ ہے جسکی تلاش ہم جیسے "ظاہر بین" حضرت کو اپنے استدلال کے "پائے چوبیں" بنانے کے لئے ہوا کرتی ہے۔

خود حضرت بندگی عبدالقدوس گنگوہی کی تصانیف بھی ہم تک پہنچی ہیں۔ آپکی تصنیف رشد نامہ چھپ چکی ہے۔ ہندی کلام منظر عام پر آچکا ہے۔ اور آپ کے حالات میں قدیم ترین ماخذ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے خلیفہ محمد ہاشم کشمی کی زبدۃ المقامات بھی ہے جو حضرت گنگوہیؒ کے انتقال سے تقریباً ۵۰ سال کے بعد معرض وجود میں آئی ہے۔

[illegible] حضرت [illegible] گنگوہی [illegible]
قدسی [illegible] سلسلہ کی تعلیمات کو تاریخی [illegible]
[illegible] کتاب حضرت عبدالقدوس گنگوہی کے ملفوظات [illegible] ایک اہم
اور عظیم کتاب حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کا کلام جناب اعجاز الحق
قدوسی کی لکھی ہوئی عرصہ ہوا چھپ چکی ہے۔

حضرت گنگوہیؒ کے پوتے شیخ ابوسعید گنگوہیؒ سے خلافت ایک ایسے بزرگ
کو پہنچی تھی جسے ثانی ابن العربی کہا جاتا ہے یعنی حضرت شیخ محب اللہ آبادیؒ
جو ہندوستان میں فلسفہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے شارح اور علمبردار
تھے۔ ان کے خلیفہ حضرت شاہ محمدی فیاض اکبرآبادی کی خدمت میں دارا شکوہ
بھی حاضر ہوتا تھا۔ اورنگ زیب نے اسی وجہ سے انھیں گوالیار اور پھر
اورنگ آباد میں نظربند کر دیا تھا۔ حضرت محمدی فیاضؒ (متوفی ۱۱۰۷ھ) کا مزار
آگرہ میں ہے اور ان سے خلافت حضرت شاہ عضد الدین جعفریؒ امروہوی کو
براہ راست حاصل تھی مگر سلسلہ چشتیہ صابریہ امدادیہ کے شجروں میں حضرت محمدی
فیاض اکبرآبادیؒ اور حضرت شاہ عضد الدین جعفریؒ کے ناموں کے درمیان دو
نام اور بھی آتے ہیں۔ شاہ حامد ہرگامی اور شاہ محمد مکیؒ۔ یہ محض برکت کے لئے
اضافہ کئے گئے ہیں اس لئے کہ ان میں ایک حضرت شاہ عضد الدین کے والد بزرگ
وار ہیں اور دوسرے ان کے تایا حضرت شاہ محمدی فیاض کے فرزند ہیں۔

حضرت شاہ عضد الدین جعفری کے فن تصوف میں ایک اعلیٰ درجے کی
تصنیف مقاصد العارفین لکھی تھی جس کے چند قلمی نسخے اب باقی رہ گئے ہیں اور
ایک کتاب سنسکرت میں "ست سرو ور" (بحر حقیقت) تصنیف فرمائی تھی۔ انھوں
نے ۱۱۷۶ھ میں انتقال فرمایا اور ان کے دو خلیفہ ہوئے ایک اُن کے
صاحبزادے حضرت معز الدین عرف میاں موزحؒ (ف ۱۱۹۵ھ) دوسرے حضرت
شاہ عبدالہادی چشتیؒ (متوفی ۱۱۹۰ھ)۔ حضرت شاہ عبدالہادی نے اپنے

Vol. VIII No. 4 October, 1976

Islam Aur Asr - i - Jadeed

Jamianagar, New Delhi - 110025

Registered with the Registrar of Newspapers at R. N. No. 17614/69